319

ANNO XVII - GENNAIO-MARZO 1955 - N. 1

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (725)

Spedizione in abbonamento postale
Gruppo 4°

SOMMARIO

ARTICOLI. — Luigi Bogliolo, *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, pag. 3. - Arturo de Jorio, *Annotazioni al Motu Proprio « Ecclesiae bonum »*, pag. 58. - Emilio Fogliasso, *I princìpi del Diritto Pubblico Ecclesiastico nel messaggio di Franco alle Cortes per il nuovo concordato spagnuolo*, pag. 69.

COMUNICAZIONI E NOTE. — R. Pasquasy, *Un'esperienza di Orientamento Professionale*, pag. 92.

RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI. — Mons. Pietro Savio, *Ricerche sopra la Santa Sindone*, pag. 120.

RECENSIONI. — A. Bendazzoli, *Una Gloria del Clero Veronese* (E. Valentini), pag. 156; D. Bertetto, *San Giovanni Bosco maestro e guida del sacerdote* (E. Valentini), pag. 157; V. Lemaitre, *Qu'est-ce-que le Pape?* (E. Valentini), pag. 157; J. Leclercq, *La Vocazione Religiosa* (E. Valentini), pag. 157; G. Brinktrine, *La Santa Messa* (A. Cuva), pag. 158; P. Parsch, *Il Breviario Romano* (A. Cuva), pag. 159; F. Tònolo, *La Liturgia nella cura d'anime* (A. Cuva), pag. 159; C. Becker, *La Nuit Pascale* (A. Cuva), pag. 160; Timon-David, *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens* (E. Valentini), pag. 160; B. Baur, *La Confessione frequente* (E. Valentini), pag. 161; A. Quacquarelli, *La teologia antigiansenista di G. V. Bolgeni* (E. Valentini), pag. 161; H. Verbist, *Le Suaire de Turin devant la science* (G. Dalla Nora), pag. 162; *Directoire pour l'Année « Dominique Savio », 8 Décembre 1954 - 8 Décembre 1955, aux Procures Salésiennes* (E. Valentini), pag. 163; R. Fierro Torres, *El Padre Luis Variara, Fundador de las Hijas de los Sagrados Corazones* (E. Valentini), pag. 164; G. J. Cordiglia, *Questioni medico-matrimoniali* (T. Lupo), pag. 164; F. Prosperini, *L'ostetrica e la sua missione* (G. Dalla Nora), pag. 165; A. Lanza - P. Palazzini, *Principi di Teologia Morale: Le Virtù* (A. Gentile), pag. 166; L. Piscetta - A. Gennaro, *Sommario di Teologia Morale* (E. Fogliasso), pag. 167; A. Frisch, *Une réponse au défi de l'histoire*, pag. 167; E. Peterson, *Le livre des Anges* (G. Quadrio), pag. 168; Autori vari, *L'attente du Messie* (G. G. Gamba), pag. 168; Patres Societatis Jesu..., *Sacrae Theologiae Summa* (D. Bertetto), pag. 170; N. Camilleri, *Confessori educatori* (D. B.), pag. 171; S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Theologica* (D. B.), pag. 171; L. Pazzaglia, *Poesia dell'Immacolata* (D. B.), pag. 172; L. Pazzaglia, *Conferenze Mariane* (D. B.), pag. 172; L. M. Canziani, *Ogni giorno con Maria* (D. B.), pag. 172; F. M. Bauducco, *Storia di un domma* (D. B.), pag. 172; B. Giorgis, *L'Immacolata* (D. B.), pag. 172; P. Doncœur, *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes* (D. B.), pag. 173; J. Galot, *Le Cœur du Christ* (D. B.), pag. 173; A. Bridoux, *Le souvenir* (G. Ladrille), pag. 173; G. C. Braga, *Il mondo delle idee* (D. Composta), pag. 174; M. T. Antonelli, *La metafisica di F. H. Bradley* (G. Ladrille), pag. 174; A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité* (G. Ladrille), pag. 179; A. Bertola, *Il matrimonio religioso* (A. Pugliese), pag. 182; G. Del Vecchio, *La verità nella Morale e nel Diritto* (G. Mattai), pag. 184; *Casus conscientiae de matrimonio*, curante P. Palazzini (U. Olivero), pag. 184; *Studia Gratiana...*, curantibus J. Forchielli et A. M. Stickler (A. M. Stickler), pag. 185; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte: Die kath. Kirche* (A. M. Stickler), pag. 187; R. Sauvagnac, *La pédagogie spirituelle du Père Timon-David: Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne* (E. Valentini), pag. 188; L. Szondi, *Diagnostic expérimental des pulsions* (G. Lorenzini), pag. 189.

ABBONAMENTI CUMULATIVI PER IL 1955:

(solo per l'Italia)

Giornale di Metafisica e Humanitas	**complessive**	**L. 4500**
Giornale di Metafisica e Città di Vita	**»**	**L. 2700**
Giornale di Metafisica e Il ragguaglio librario	**»**	**L. 2700**
Giornale di Metafisica e Rivista rosminiana	**»**	**L. 2975**

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA

E DIRITTO CANONICO

*

ANNO DECIMOSETTIMO

GENNAIO-MARZO 1955

N. 1

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CAIROLI 27 - TORINO (416)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (725)

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. Eugenio Valentini - Direttore responsabile

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1955 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640

SAGGIO
SULLA METAFISICA TOMISTICA DEL CONOSCERE

Premessa

Non sono problemi di gnoseologia in senso vero e proprio quelli che intendiamo toccare in questo breve studio, ma piuttosto di psicologia metafisica del conoscere. Che la metafisica del conoscere abbia una grande importanza per la soluzione dei problemi gnoseologici questo è pacifico. Tuttavia qui vogliamo espressamente rimanere nell'ambito di un'antropologia metafisica della conoscenza umana.

Le questioni che stiamo per trattare hanno interessato molto gli studiosi neoscolastici in questi ultimi tempi; interesse che ha dato origine a una ricca fioritura di studi sull'argomento (1). Queste pagine dunque non hanno la pretesa di scoprire l'America, ma soltanto di apportare un piccolo contributo ad una questione che è certamente di primaria importanza per tutta la filosofia.

Dopo tutto questo fervore di indagini si può ancora dire qualcosa di

(1) Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, Beauchesne, 1936.

R. Jolivet, *L'Intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique*, in « Archives de Philosophie », vol. XI, Cahier II, 1934, pp. 111.

P. Hoenen, *De origine primorum principiorum*, « Gregorianum », 1933, vol. XIV, pp. 153-180.

Péghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1936.

Garrigou-Lagrange, *De intelligentia naturali et de primo obiecto ab ipsa cognito*, in « Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aq. », 1940, pp. 137-154.

Rabeau, *Species, verbum: L'activité élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1938.

Maritain, *Distinguer pour unir, ou le degrés du savoir*, Parigi 1935.

A. Hayen, *L'intentionnel dans la Philosophie de S. Thomas*, Bruxelles 1942.

Joan. Tomatis, *De habitu principiorum*, Alba, 1943, pp. 137.

J.-H. Nicolas, *L'intuition de l'être et le premier principe*, in « Revue thomiste », 1947, t. XLVI, n. 1, pp. 113-134.

E. Trépannier, *La connaissance des premiers principes*, in « Laval théologique et Philosophique », vol. IV, n. 1948, pagine 289-310.

Henri-Rousseau, O. P., *L'être valeur intelligibible*, in « Revue thomiste », I, 1951, pp. 69-111.

Su questa medesima rivista chi scrive ha toccato la questione in altra occasione: cfr. « Salesianum », anno XI, 1950, n. 4, pp. 541-547.

nuovo? In che senso queste pagine possono portare una novità di contributo? Lo studio vorrebbe anzitutto impostare il problema della conoscenza su più vaste basi metafisiche affinchè risalti meglio la coerenza del tomismo nei suoi diversi aspetti. Prescindendo dagli studi di carattere strettamente analitico di ricerca positiva, come sono quelli del Hoenen, del Tomatis, del Trépannier, vorremmo allargare la questione inserendovi problemi che vi sono necessariamente connessi, e, particolarmente, il problema dell'universale, dei rapporti e della conoscenza del singolare nell'universale e dell'universale nel singolare, del significato generale della dimostrazione e più ancora del significato generale dell'astrazione tomista che costituisce un inveramento superiore della dottrina del conoscere presente in Platone e in Aristotele. Quanto verremo dicendo non ha altra pretesa se non quella di alcune precisazioni che ci sembrano di grande importanza speculativa, sebbene fondamentalmente rimangano nella linea del Jolivet, del Nicolas e dell'Henri-Rouseau, sopra citati. Non pensiamo che quanto stiamo per dire implichi una modifica della dottrina degli universali e dell'astrazione, qual è comunemente intesa fra gli studiosi Scolastici. Tutt'al più si tratta d'inserirvi qualche nuova distinzione che serva a meglio comprenderne tutta l'immensa e ricca portata. Ci sembra che anteriormente e simultaneamente all'astrazione formale e totale, di cui generalmente parlano gli autori Scolastici, posta la necessità di quella che è diversamente chiamata *intellezione* dell'essere o *intuizione intellettuale* (Nicolas), o razionale (Jolivet) o *eidetica* (Maritain) o *astrattiva* (Garrigou-Lagrange) o *metafisica* (Henri-Rousseau), si possa e si debba parlare di un'*astrazione « globale »* che è l'elevazione di tutta la realtà al livello dell'intelligenza attraverso l'*intellectus entis* sviluppantesi poi nell'*habitus principiorum*. Astrazione che comprende e anzi spiega gli altri tipi e suddivisioni dell'astrazione, ma nello stesso tempo, lascia al conoscere umano quella pienezza di vita che gode nella filosofia dell'Angelico e che è nelle più sentite esigenze della mentalità attuale. Prese in questo senso, astrazione e intuizione coincidono nel loro significato primordiale. In questa posizione viene potenziata la funzione dell'intelletto agente che sta alla base di tutta questa visuale dottrinale e ribadita nella formazione e origine degli universali particolari, sottintendendo l'intellezione dell'essere come l'universale degli universali.

La dottrina tomista della conoscenza, sparsa nei vari scritti dell'Aquinate, si presenta con una struttura metafisica ben determinata, rispecchiante, nei concetti e nella terminologia, tutto il vocabolario concettuale e linguistico delle dottrine metafisiche. La ragione si è che S. Tommaso vede il conoscere umano come un fatto, oggetto d'immediata esperienza, anteriormente ad ogni speculazione sulla conoscenza, con strutture metafisiche ben definite, a prescindere dalle quali, sarebbe vano porre qualsiasi problema sul conoscere. La conoscenza prima d'essere una gnoseologia è una metafisica e una psicologia. Nè si può in modo alcuno giudicare del significato e del

valore della conoscenza umana senza riferirsi a questa esperienza e a queste strutture. Solo partendo da queste si può trovare una via sicura per risolvere la problematica della gnoseologia.

Prima di riuscire a costruire una critica della conoscenza, Kant fu costretto a foggiarsi una psicologia dell'uomo che è, di fatto, una vera metafisica del conoscere, presupposto essenziale delle sue critiche.

Perchè il problema abbia un senso deve fondarsi su fatti certi, altrimenti il problema stesso si autodistrugge annullandosi come problema.

Una meditazione attenta dei testi tomisti ci ha permesso di raccogliere una copiosa messe di citazioni che andremo brevemente commentando.

a) Essere e verità

È celebre fra gli scolastici la distinzione fra verità logica e verità ontologica, ma non è sempre debitamente messo in chiaro il rapporto che esiste fra l'una e l'altra. Tuttavia è una questione di somma importanza filosofica che vale la pena discutere ed approfondire.

Partiamo subito da un fatto d'esperienza intellettuale immediata: la verità non esiste se non come attributo dell'essere: *ens et verum convertuntur*. Non vi è principio più comunemente ammesso e universalmente riconosciuto. Distrutto l'essere rimane distrutta la verità, come, distrutto il triangolo, rimane distrutta la trilateralità. In questo senso essere e verità coincidono perfettamente, e mutuamente si includono e si spiegano. È quella che gli scolastici chiamano con il nome di verità *ontologica*. Ora, in quanto essere e verità, fra loro coincidono, coincidono pure dialettica della verità e dialettica dell'essere. Se gli esseri sono disposti secondo una scala gerarchica di gradi, i veri lo saranno altrettanto e nello stesso senso.

Un determinato grado di perfezione nell'essere coincide con un determinato grado di perfezione nel vero. Quanto maggior perfezione ha l'essere tanto maggior perfezione ha il vero. L'ascesa nei gradi di essere coincide con l'ascesa nei gradi del vero. Si tratta di una dialettica ascensionale attinta direttamente dall'esperienza. Nella realtà vi sono gradi d'essere diversi aventi fra loro un rapporto ben preciso e determinato. La pianta ha una maggior perfezione d'essere che la realtà inorganica; l'animale ha una maggior perfezione d'essere che la pianta; l'uomo ha maggior perfezione d'essere che l'animale. L'uomo dunque è un *vero* maggiore dell'animale, l'animale un *vero* maggiore della pianta, ecc. Il principio *ens-verum convertuntur* si snoda così attraverso una dialettica altrettanto varia e mobile quanti sono i gradi della realtà. Fra i diversi gradi esiste inoltre un rapporto di *magis et minus* così fatto che il grado superiore contiene eminentemente, cioè in modo superiore e diverso, tutta la perfezione del grado inferiore, e il grado inferiore è sempre una degradata partecipazione della perfezione

contenuta nel grado superiore (2). Salire o discendere nel grado di perfezione dell'essere è lo stesso che salire o discendere nel grado di perfezione del vero. L'essere di grado superiore è sempre un *tutto* rispetto al grado inferiore, l'essere di grado inferiore, è sempre una *parte* rispetto a quello di grado superiore. Il rapporto *più* e *meno* (*magis et minus*) si può tradurre in rapporto di *tutto* e *parte*. Tutto e parte in senso qualitativo, s'intende, *totalità* di perfezione, parzialità di perfezione che si potrebbe anche tradurre in termini di *attualità* a *potenzialità* (atto-potenza). L'essere di grado superiore è *universale* rispetto ai gradi inferiori, e questi sono *particolari* rispetto ai superiori. *Universale* e *particolare* in questo senso, equivalgono rispettivamente a *totale* e *parziale*, in senso ontologico, qualitativo, analogo. Vi sono tanti gradi di universale ontologico quanti gradi d'essere. L'essere, di per se stesso, è universale e non diviene particolare se non in quanto limitato da una determinata essenza.

La diversità dei gradi d'essere determina la diversità delle essenze, ma in modo tale che fra l'esistente di grado superiore e quello di grado inferiore rimane sempre il rapporto sopra accennato. I gradi di universalità ontologica sono tanti quanti i gradi d'essere. Dio solo è l'universalità assoluta dell'essere, tutti gli altri esseri hanno un'universalità crescente o decrescente, secondo i gradi di perfezione nell'essere. E poichè i gradi della verità ontologica coincidono con i gradi d'essere vi sono tanti gradi di *veri* universali, quanti sono i gradi dell'esistente, retti dai medesimi rapporti e dalle medesime leggi dialettiche che regolano i gradi dell'essere.

b) Essere e conoscibilità.

La conoscibilità è la conformabilità o adequabilità dell'oggetto con il soggetto conoscente. La misura della conoscibilità è ancora data dalla misura della perfezione entitativa esistenziale. La conoscibilità coincide con la verità ontologica (3).

Si rinnova, anche da questo punto di vista, tutta l'articolazione dialettica

(2) « Unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem » (*Met.*, II, l. 2, n. 298). « Eadem sunt principia esse, rei et veritatis ipsius » (*Poster. Analyt.*, I, l. 4). « Cum verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate, idem sit quod excidere ab esse » (*De Div. Nom.*, VIII, l. 3, n. 767). « Idem est ordo alicuius rei in esse et veritate: ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequare intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis » (*De Verit.*, I, q. 1, a. 1 ad 5^{um}).

(3) « Unumquodque est cognoscibile in quantum est ens » (*Phys.*, l. 1). « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens actu » (*Met.*, II, l. 1, n. 280). « Secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu » (*S. Theol.*, I, 5, 2). « Secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile » (*Met.*, VII, l. 2, n. 1304). « Illud autem est prius cognitione, quod etiam prius est simpliciter, non secundum quid » (*Met.*, V, l. 13, n. 946).

dei gradi dell'essere e della verità. I gradi, nel senso ascendente o discendente di perfezione, segnano i gradi di conoscibilità. Ascendere nei gradi dell'essere significa ascendere nei gradi di conoscibilità, discendere significa discendere nei gradi di conoscibilità e intelligibilità. Più un essere è perfetto, più è conoscibile, meno è perfetto meno è conoscibile. Più un essere è universale nel senso di totalità e pienezza di perfezione ontica, esistenziale, più è conoscibile. Dio, che è assoluta pienezza e totalità di perfezione nell'essere, è illimitatamente conoscibile perchè illimitato nell'essere. La limitazione nell'essere implica la limitazione nella conoscibilità o conformabilità con qualsiasi intelletto. Il nulla assoluto è assolutamente inconoscibile: ogni essere è conoscibile nella misura del suo grado di perfezione. È un principio sul quale l'Angelico ritorna infinite volte e che forma, senza dubbio, uno dei capisaldi della sua metafisica e della gnoseologia insieme; è anzi un angolo visuale da cui si possono prendere le mosse per precisare i rapporti fra gnoseologia e metafisica (4).

c) Essere e conoscitività.

Se passiamo dalla conoscibilità alla conoscitività ritorna ancora la medesima gerarchia di gradi e il medesimo movimento di ascesa e discesa. Se è vero che *unumquodque est cognoscibile secundum quod est*, è anche vero che *unumquodque cognoscit secundum quod est*. Se dalla gerarchia degli esseri in generale passiamo alla gerarchia degli esseri conoscenti, più l'essere conoscente è perfetto, più perfetta è la sua capacità di conoscere. Il grado di conoscibilità coincide con il grado di conoscitività, il grado di intelligibilità con il grado d'intellettività. Negli esseri inferiori la conoscitività prima si oscura e indebolisce (negli animali) poi si annulla (vegetali e anorganici). Negli esseri dotati d'intelletto, il grado di intellettività corrisponde parimenti al grado di perfezione spirituale. Intelletto umano, intelletto angelico, intelletto divino, sono tre diversi gradi d'intellettività nei quali nuovamente si verifica la gerarchia dei gradi d'essere e i rapporti dialettici che li regolano. Questa legge della conoscitività e intellettività non è altro che una particolare applicazione della legge che regola l'attività in generale: *unumquodque agit secundum quod est*.

L'attività di ogni essere, non essendo altro che la comunicazione della propria perfezione, ne segue che si commisura esattamente alla perfezione dell'essere medesimo. Quanto più un essere ha di perfezione intrinseca tanto più lontano può giungere la sua azione e più efficace è la sua causalità (5).

(4) « Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; obiectum enim cognitionis est ens » (*De Div. Nom.*, I, l. 2, n. 75). « Scibile est ens, ignotum autem, non ens » (*De Gen. et Corr.*, I, l. 8). « Intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens » (*De Div. Nom.*, V, l. 1, n. 625).

(5) « Efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu » (*De Verit.*, VIII.

Ciò che vale dell'agire in generale, vale del conoscere in particolare. Quanto più un essere è intrinsecamente perfetto, tanto più è dinamicamente efficace, quanto più è in sè, tanto più è capace di presenza, di conoscenza, d'attività rispetto agli altri esseri. In una parola: quanto più profonda e perfetta è la sua immanenza, tanto più è capace di trascendere se stesso, quanto più è in sè, tanto più è capace di uscire dinamicamente fuori di sè. Dio, ad esempio, che è somma immanenza, è supremamente capace di trascendere ed uscire fuori di sè con l'attività creatrice e con una conoscenza assolutamente perfetta ed esaustiva. Agire e conoscere raggiungono qui le proporzioni dell'infinito. Immanenza e trascendenza stan fra loro come l'essere e l'agire. *Unumquodque est transcendens secundum quod est immanens* (6). È legge universale d'assoluto valore. Come l'agire scaturisce dall'essere così la trascendenza scaturisce dall'immanenza; come l'agire è comunicazione dell'essere così la trascendenza è comunione della perfezione dell'essere.

Ma ecco che questa poderosa legge dialettica disvela un'altra legge concomitante con essa perfettamente coincidente. Quanto più si sale sui gradini della perfezione immanente, tanto si sale verso ciò ch'è uno, semplice, « astratto » (per usare la terminologia di S. Tommaso). Salire in alto nella scala degli esseri significa salire dalla molteplicità all'unità, dalla composizione alla semplicità, dalla dispersione alla concentrazione dell'essere. Quanto più un esistente è alto nella scala gerarchica, tanto più raccoglie e contiene nel suo essere, nel suo agire, nel suo conoscere, più semplice, più uno, più concentrato e astratto, la molteplice, dispersa, composta ricchezza degli esseri inferiori. Le sostanze spirituali che stanno sui più alti gradini della scala gerarchica hanno una maggiore unità, pienezza, e cioè semplicità d'essere che le sostanze inferiori, materiali, composte, molteplici (7). In maniera veramente perfetta e suprema questa legge vale anche per Dio (8).

11). « Quanto causa est altior tanto eius causalitas ad plura se extendit » (*Met.*, VI, l. 3, n. 1205).

(6) « Quanto aliquid est simplicius et formalius in entibus, tanto est nobilius et prius et magis causa aliorum » (*Met.*, XI, l. 7, n. 2263). « Quanto aliquis intellectus est altior et perfectior tanto plura in uno potest comprehendere. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur » (*De Div. Nom.*, III, l. unic., n. 251). « Quanto aliqua sunt superiora in entibus tanto habent formas minus contractas et magis dominantes supra materiam quae coarctat virtutem formae » (*Physic.*, II, l. 5). « Formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent » (*De Verit.*, II, a. 2 ad 2^{um}).

(7) « Omnis virtus quanto magis est unita tanto est efficacior in operando; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis » (*De Verit.*, VIII, 11). « Quanto aliquid est simplicius et formalius in entibus, tanto est nobilius et prius et magis causa aliorum » (*Met.*, XI, l. 7, n. 2263).

(8) « Formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per se manent, et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus

Più ascendiamo nella scala gerarchica delle realtà più ascendiamo verso la semplicità che contiene nell'essere, nell'agire, nell'efficacia operativa e conoscitiva, la complessità degli esseri inferiori. Più ascendiamo verso l'alto, più l'universale, quale pienezza e totalità d'essere e d'agire, tende a coincidere con la semplicità, la singolarità semplice e concentrata. Nulla è più fortemente singolare dell'individualità dell'essere semplice. La singolarità degli esseri composti è povera, debole e fragile, quanto più l'essere è composto, molteplice e disperso. Gli esseri spirituali sono sempre dei singolari universali, degli universali singolari.

E quanto più perfetti, tanto più universali e tanto più singolari: universali perchè contengono la perfezione dei molti inferiori, singolari perchè più in sè, più uniti, più padroni della propria inconfondibile ed inammissibile singolarità (9).

È un fatto e un principio di valore universale che l'essere di grado superiore contiene, in modo eminente, cioè superiore, diverso, più semplice, più concentrato, qualitativamente, tutta la perfezione degli esseri di grado inferiore.

L'essere di grado superiore è sempre un universale che sta agli esseri di grado inferiore come sta il tutto alla parte e li contiene come il tutto contiene la parte (10). È dunque un universale che contiene e include i singoli inferiori. L'essere di grado superiore è sempre un universale-singolare e un singolare-universale, sia quanto all'essere che quanto all'agire e al conoscere. La dialettica dei gradi d'essere è come lo svettare d'una piramide verso il cielo: a misura che s'innalza s'ingentilisce, s'illeggiadrisce e domina l'orizzonte. Questo ritmo di ascendente semplificazione, unificazione, sveltimento, concentrazione interiore e potenziamento dinamico verso l'esterno, avviene anche nella linea del conoscere (11).

In conclusione: densità ontica, efficacia dinamica, potenza conoscitiva stanno fra loro in proporzione diretta. Universalità ontica, trascendenza dinamica, conoscibilità e conoscitività e molteplicità, composizione, dispersione d'essere stanno fra loro in proporzione inversa. Se diciamo più universale l'essere più perfetto, più ascendiamo lungo la piramide degli esseri, più l'universalità dell'essere tende a coincidere con l'universalità dell'agire e l'universalità del conoscere, più l'universale tende a coincidere con il singolare. Nella sfera delle sostanze semplici e immateriali, più ascendiamo, più universale ontico, psicologico e logico tendono ad essere la medesima

et immixtus permanet » (*De Verit.*, II, a. 2, ad 2^{um}). « Cum in Deo sit perfectissima virtus et puritas actus, ipse per unum quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime » (*De Verit.*, VIII, 11).

(9) « Quanto magis itur versus universale, tanto magis itur ad aliquid simpliciter et in ipsum finem, quia ratio universalis sumitur ex parte formae quae est simplex » (*Poster. Analyt.*, I, l. 38).

(10) « Universale est quoddam totum... quia comprehendit sub se multa ut partes » (*Phys.*, I, l. 1).

(11) « Quanto aliquis intellectus est altior et perfectior, tanto plura in uno compre-

cosa. Ciò si verifica perfettamente in Dio, dove l'essere coincide perfettamente con l'intelletto e l'intelletto con l'idea. A misura che discendiamo dal vertice della piramide, questi tre elementi tendono ad allentare la loro unità per divenire alterità e composizione. Nelle sostanze finite, anche semplici, l'essere non è l'intelletto e l'intelletto non è l'idea. In ogni caso però, per gli intelletti separati dalla materia, essere, perfezione di conoscibilità e perfezione di conoscitività sono la medesima cosa. Più un essere è perfetto, più è conoscibile e più è di fatto conosciuto da un intelletto libero dagl'impacci della materia. Per gl'intelletti separati vale sempre il principio degli ontologisti: primo ontologico, primo psicologico, primo logico, coincidono.

La situazione dell'intelletto umano.

Diversa è la situazione dell'intelletto umano legato ai sensi e al corpo. La *vis intellectiva* è ottenebrata dal suo inserimento nella materia e nel corpo. Gli occhi dell'anima incarnata di fronte alla luce piena dell'essere e della verità, divengono simili agli occhi del pipistrello o della civetta dinnanzi all'abbagliante luce solare. La situazione rimane capovolta: più un essere è perfetto, uno, semplice, immateriale, meno è conoscibile e meno è conosciuto, più un essere è materiale, composto, molteplice, più è conoscibile e più è conosciuto. L'intelletto umano si trova al vertice della scala degli esseri materiali e alla base della piramide degli esseri spirituali, la sua situazione è come quella di un prisma, costretto a scomporre e rifrangere la semplicità degli esseri spirituali, situati al disopra di lui nella scala gerarchica, a concentrare e comporre in sè la molteplicità degli esseri materiali. Per questo motivo S. Tommaso dice che l'intelletto umano conosce le realtà semplici (Dio compreso) a lui superiori, per *participationem*, le cose materiali, per *abstractionem* (12). Per via della conoscenza intellettuale umana, le cose superiori all'uomo vengono ad acquistare un'esistenza meno perfetta, cioè meno una, meno semplice, meno astratta nell'anima umana, le cose inferiori allo spirito umano, al contrario, vengono ad acquistare un'esistenza più perfetta, cioè, più una, più semplice, più astratta, nell'anima. La conoscenza *per participationem* implica una degradazione intenzionale dell'essere superiore, la conoscenza *per astrazione* implica un'elevazione intenzionale dell'essere inferiore. Questa nuova visuale dialettica del conoscere dal punto di vista umano, implicata nella situazione dell'uomo, ci permette di cogliere fino in fondo il significato dell'*astrazione*, base di ogni autentico filosofare.

hendere potest. Infirmitas autem intellectus requirit ut singula singulariter explicentur » (*De Div. Nom.*, III, l. unica, n. 251).

(12) « Nihil cognoscitur nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Sunt autem quaedam cognoscibilia quae sunt infra intellectum nostrum quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur a

Astrarre non significa depauperare la realtà conosciuta, non significa svuotare la ricchezza ontica delle cose materiali conosciute. Tutt'altro. Astrarre significa donare alle cose materiali, molteplici, composte, un'esistenza intenzionale, immateriale, semplice, unita, nell'anima che conosce. Le cose che nell'esistenza fisica sono materiali, disperse, variamente composte, nell'esistenza intenzionale divengono immateriali, semplici, onticamente dense. Per via del conoscere astrattivo le cose fisiche, di grado inferiore allo spirito umano, materiali, estese, particolari, sensibili, contingenti, molteplici, divise, composte, mobili, corruttibili, rivestono la natura stessa dell'anima conoscente e divengono immateriali, inestese, universali, intelligibili, une, indivise, semplici, immobili, incorruttibili. Astrazione dunque è concentrazione ontica, è arricchimento, è elevazione dell'esistenza dal grado della materialità al grado dell'esistere spirituale (13). Esistere intenzionalmente nell'anima conoscente, per le cose fisiche e materiali, significa esistere nell'anima in modo eminente, diverso ma superiore, all'esistere materiale (14).

A questo punto dobbiamo e possiamo applicare al rapporto « esistenza intenzionale » (astratta) ed « esistenza fisica » (materiale) tutta la più volte ribadita dialettica che regola i rapporti fra i gradi d'essere.

Nell'esistenza intenzionale v'è tutta la ricchezza ontologica dell'esistenza fisica e qualche cosa di più e non di meno. Ciò apparirà tanto più chiaro se noi richiamiamo un altro grande principio del conoscere tomista: *cognitum in actu est cognoscens in actu, intellectus in actu est intellectum in actu,* e viceversa, o anche: *per cognitionem obiectum cognitum fit intentionaliter ipsum cognoscens.* L'oggetto conosciuto pur rimanendo intatto nella sua fisica realtà va ad esistere in modo, direi, spiritualizzato, nell'intelligenza conoscente. A conferma del significato del concetto di *astrazione* occorre ricordare che S. Tommaso spesse volte dice « astratte » le sostanze semplici e spirituali, in opposizione alle sostanze fisiche, materiali, composte, del mondo sensibile (cfr. *De Div. Nom.*, IV, l. 1, n. 276; V, l. 1, n. 630; *Met.* II, l. 1, n. 286, etc.).

nobis cognosci per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro, vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis, unde divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem sed per participationem » (*De Div. Nom.*, II, l. 4, n. 176).

(13) « Formae rerum perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim' simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit » (*C. G.*, II, 50).

(14) « Res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis, ita res superiores sunt in anima inferiori modo » (*De Causis*, l, 14). « Quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali; formae enim' rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter » (*De Anima*, a. 18).

Questo è senza dubbio il significato primo e più profondo dell'astrazione tomista, significato che non esclude ma include e chiarisce gli altri significati universalmente conosciuti. Se si perde di vista questo significato primordiale, si finisce con il ridurre il conoscere umano a ben misera cosa. Purtroppo questo primo significato dell'astrazione non è sempre posto nel debito rilievo dagli autori Scolastici.

Dal significato dell'astrazione al significato dell'universale

Il significato dell'astrazione chiarisce il significato dell'universale in sè e nei rapporti con tutti gl'inferiori a cui si riferisce. Il rapporto fra l'universale e tutti gl'inferiori a cui si applica, si risolve nel rapporto esistente fra i gradi dell'essere. Come il grado superiore include il grado inferiore per eminente inclusione, così l'universale contiene, per eminente inclusione tutti i particolari a cui si riferisce. Come il grado superiore ha ragione di *tutto* rispetto al grado inferiore dell'essere, così l'universale ha ragione di *tutto* rispetto ai particolari cui si riferisce (15).

L'anima umana, come realtà spirituale, di grado superiore al mondo fisico, contiene in sè, eminentemente ed eccedentemente, tutta la positività e perfezione esistenziale del mondo fisico. E poichè, per via del conoscere intellettivo, il conosciuto s'immedesima con l'anima, l'universale « astratto » in senso ontologico e psicologico è, anzitutto, l'anima stessa. L'anima, in sè singolarissima, come sostanza semplice e spirituale, rispetto alle sostanze fisiche di grado inferiore diviene *universale*. Ora l'universale logico non è altro che l'espressione e l'estrinsecazione dell'universale psicologico e ontologico che è l'anima. L'universale logico ne riveste dunque tutti i caratteri come l'agire riveste tutti i caratteri dell'essere di cui è estrinsecazione. Dunque anche i rapporti dialettici che regolano l'universale logico rispetto ai suoi inferiori, traducono i rapporti esistenti fra i gradi dell'essere. Rapporti di *più* e *meno*, di *parte* e *tutto*, di opposizione come inclusione. Dunque, anche l'universale logico rispetto agli inferiori cui si riferisce, è eccedente pienezza e totalità.

Si comprende allora come l'universale non sia mai separato dal singolare e come l'intelletto perfetto (non quello umano di certo) conosca meglio il singolare conoscendo l'universale che non conoscendo il singolare in sè stesso. Ma in ogni caso « *qui habet cognitionem de universali, cognoscit etiam particulare* » (*Poster. Analyt.*, I, l. 38), perchè i singolari non sono mai, in nessun caso fuori dell'universale (16).

(15) « Universale est quoddam totum intelligibile quia continet sub se multa ut partes, scilicet sua inferiora » (*Phys.*, I, l. 1).

(16) « Universale non est aliquid praeter singularia, ut probatur in Metaphysic. Ille qui scit in universali, magis cognoscit rem, per se et in quantum hujusmodi quam

a) *Dall'universale al singolare*

Per intendere a fondo il rapporto esistente fra l'universale e il singolare richiamiamo ancora il nesso inscindibile che lega fra loro l'universale ontologico e l'universale logico. Dio è l'universale ontologico rispetto a tutte le particolari sostanze finite, e in lui universalità ontologica e logica, abbiamo detto, sono la medesima cosa. Tutte le particolari perfezioni finite, sono eminentemente immanenti in Lui e perfettamente presenti al Suo intelletto, per il fatto stesso d'essere eminentemente in Lui presenti.

L'anima umana è universale ontologico-intenzionale solo rispetto a tutte le sostanze materiali e sensibili le quali contiene in sè, non causalmente come Dio contiene le cose, ma solo esemplarmente e intenzionalmente, in quanto la ricchezza ontica dell'anima equivale, in modo eminente, alla ricchezza ontica di tutte le sostanze materiali e sensibili e in quanto l'anima possiede, per via di conoscenza intellettiva, intenzionalmente, tutte le cose sensibili. In ogni caso l'universale si rivela sempre come pienezza: pienezza ontologica che si trasfigura, attraverso il lavorio psicologico della conoscenza, in pienezza logica. L'universale rispetto ai suoi inferiori sta come il *tutto* alle sue *parti*, la *causa* rispetto all'*effetto*, il *più* rispetto al *meno*, il *principale* rispetto ai *secondari*, il *contenente* rispetto al *contenuto*, il *seme* rispetto alla *pianta*.

Il paragone del tutto rispetto alla parte, della causa rispetto all'effetto, ricorre abitualmente in S. Tommaso ogni volta che parla del rapporto fra i principi universalissimi dell'essere di fronte agli altri universali, come pure quando parla delle premesse del sillogismo rispetto alla conclusione. Cfr. ad esempio: « *Propositionum autem universalis et particularis, talis est comparatio, quod ille qui habet cognitionem de priori, scilicet de universali, cognoscit quodammodo posteriorem, scilicet in potentia. Nam in universali sunt in potentia particularia, sicut in toto sunt in potentia partes. Puta si aliquis cognosceret quod omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, iam in potentia cognoscit hoc de isochele* » (*Poster. Analyt.*, I, l. 38 in fine).

Vedremo come S .Tommaso spieghi la presenza potenziale o virtuale dei particolari nell'universale, Anche il paragone della causa contenente potenzialmente l'effetto ritorna spesso. « *Principia autem se habent ad conclusionem in demonstrativis sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus* » (*Poster. Analyt.*, I, l. 3).

L'universale rispetto al particolare è perfetto, ricco, denso, come la causa rispetto all'effetto o il tutto rispetto alla parte.

ille qui cognoscit in particulari... Universale quantum ad id quod rationis est, non erit minus ens quam particulare sed magis » (*Poster. Analyt.*, I, l. 37).

b) *Dal confuso all'esplicito*

L'Aquinate non s'accontenta di affermare, genericamente, che l'universale contiene virtualmente i particolari, come il tutto contiene la parte e la causa contiene l'effetto, ma precisa fino ai limiti del possibile il senso di queste affermazioni. Anzitutto quando dice che i particolari sono *potenzialmente o virtualmente* nell'universale, l'espressione *contenere* in potenza prende un senso tutto speciale. Siamo ben lontani dalla pura potenzialità. Con riferimento al paragone usato da S. Tommaso, possiamo dire che i particolari sono nell'universale *in potentia actui proxima*, come, analogamente, le parti del tutto integrale sono in potenza *prossima* all'atto. Ma v'è di più. Nel tutto integrale le parti sono piuttosto in potenza passiva. La presenza dei particolari nell'universale è più analoga alla presenza dell'effetto nella sua causa efficiente o alla pianta nel suo seme. L'effetto nella causa efficiente e la pianta nel suo seme, sono presenti in maniera più attuale. L'efficienza causale è comunicazione di attualità. Per la causa efficiente passare dalla potenza all'atto significa passare dalla potenza attiva all'atto della medesima, meglio ancora, dall'atto primo all'atto secondo.

Essere presente nella virtualità della causa efficiente, per l'effetto, significa essere presente nella ricchezza attuale della causa, capace di donare ad altri qualcosa della propria ricca attualità. Comunque prima che l'effetto sia prodotto rimane solo potenzialmente o virtualmente presente nella causa (17).

Tuttavia gli esempi zoppicano sempre. Altro è parlare di virtualità e attualità nell'ambito delle realtà fisiche e materiali, altro invece nell'ambito della conoscenza intellettiva, che è attività spirituale. S. Tommaso precisa ulteriormente il senso della conoscenza virtuale di ciò che è contenuto nell'universale, chiarendo in modo inequivocabile, che conoscere *virtualmente* e *potenzialmente* i particolari nell'universale significa soltanto conoscerli in maniera *confusa* (18).

Per questo motivo l'universale, per noi uomini, è sempre « confuso », non per quel che dice esplicitamente, ma per quel che contiene e dice impli-

(17) « Effectus autem antequam producatur in actu, praeexistit in causis activis virtute, non autem actu quod est simpliciter esse » (*Poster. Analyt.*, I, l. 3).

(18) « Cognitio naturalis humana ad illa potest se exstendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal perfectum habens distinta et perfecta omnia membra animalis, dicitur esse terminus generationis animalis » (*De Verit.*, XVIII, a. 4, c.).

Anche nella lezione 1 del Commento agli « Analitici Posteriori », libro I, ritorna il paragone dello sviluppo della scienza allo sviluppo naturale del corpo animale: *sicut cum ex semine generatur animal perfectum* (cfr. etiam *Poster. Analyt.*, I, l. 41).

citamente. Conoscere qualcosa solo potenzialmente è conoscerlo confusamente e conoscere qualcosa in modo confuso e indistinto è conoscerlo secondo un modo che sta di mezzo fra la potenza e l'atto perfetto (19).

Come colui che vede una casa, prima la vede nella sua complessa totalità e poi nella distinzione delle singole parti, così chi apprende l'universale, prima vede solo indistintamente ciò che vi è contenuto (20). Conoscere potenzialmente o virtualmente una cosa nell'altra, significa conoscerla confusamente e indistintamente. È una precisazione di grande importanza per cogliere a fondo il significato della dimostrazione. Insieme con la precisazione di ciò che è l'universale, abbiamo un chiarimento fondamentale sul significato generale della dialettica naturale dell'intelligenza umana.

L'universale ha sempre due aspetti, due volti: da una parte è conoscenza esplicita, dall'altra conoscenza implicita e virtuale. Nell'universale vi è qualcosa che conosco distintamente e qualcosa che conosco solo indistintamente e confusamente in ciò medesimo che è chiaramente e distintamente conosciuto. L'universale umano insomma ha i caratteri di tutte le cose finite: è un misto di attualità e di potenzialità, di perfezione e d'imperfezione, di distinzione e di confusione, di chiarezza e d'oscurità. Solo l'intelletto divino può conoscere le cose senza alcuna ombra di confusione e di oscurità; essendo purissima attualità è anche perfettissima e purissima attualità conoscitiva. Solo l'intelletto divino ha di ogni cosa una conoscenza perfettamente comprensiva ed esaustiva. Qualsiasi intelletto finito è circoscritto nella chiarezza del suo conoscere e perciò non manca d'una zona d'ombra coessenziale alla sua stessa finitezza.

Da quanto sopra, è facile ormai comprendere il significato della dimostrazione in generale come passaggio dai principi primi alle particolari conclusioni. Ogni dimostrazione, in ultima istanza, è passaggio dai principi trascendentali dell'essere a conclusioni particolari, virtualmente in essi con-

(19) « Ea quae sunt magis nota nobis sunt confusa, qualia sunt universalia. Confusa hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte medium est inter potentiam et actum perfectum, ideo dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est potentia completa in actu, quando pervenitur ad perfectam cognitionem principiorum et elementorum. Quod autem universalia sint confusa manifestum est quia universalia continent in se suas species in potentia, et qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal non scit irrationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu. Secundum igitur hunc ordinem addiscendi, procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam homo » (*Phys.*, I, l. 1).

(20) « Totum sensibile est notius secundum sensum; ergo et totum intelligibile est notius secundum intellectum. Universale autem est quoddam totum intelligibile, quia comprehendit sub se multa ut partes, scilicet sua inferiora; ergo universale est notius quoad nos... Dicendum est quod totum, integrale et universale conveniunt in hoc, quod utrumque est confusum. Sicut enim qui aprehendit genus apprehendit species non distincte, sed in potentia tantum; ita qui apprehendit domum nondum distinguit partes: unde cum ratione confusionis totum sit prius cognitum, quoad nos, eadem ratio est de utroque toto » (*Phys.*, I, l. 1).

tenute. Per usare la terminologia tomista, è passaggio dall'*intellectus principiorum* alla *scienza* propriamente detta, della superscienza naturale dell'essere e dei primi principi, alla scienza, presa in senso generico, intesa sia come conclusione di un ragionamento umano extrascientifico sia di una scienza in senso tecnico. Il laborioso discorrere della mente umana tende a risolvere la conoscenza potenziale in conoscenza attuale, la conoscenza confusa in conoscenza distinta, la conoscenza imperfetta in conoscenza perfetta, la conoscenza implicita in conoscenza esplicita. Ma qui occorre precisare al massimo questo passaggio, rivelatore della situazione particolare dell'intelletto umano.

Il conoscere potenziale è un conoscere che non è conoscere, un conoscere ed ignorare insieme, un conoscere *secundum quid*, un *quodammodo scire et quodammodo ignorare* (*Poster. Analyt.*, I, l. 3) secondo la paradossale espressione dell'Angelico. Per qualificare questo passaggio, l'Angelico usa tutta una costellazione di qualifiche, sommamente istruttive, e destinate a chiarirsi reciprocamente. È una dialettica basata su un vario gioco di opposizioni che approfondisce, fino ai limiti del possibile, il significato della dimostrazione e della scienza umana, sopratutto, della conoscenza del singolare nell'universale.

Il passaggio dell'esplicitazione dimostrativa è un passaggio da

scire	aliquid	*potentialiter* o *virtualiter*	a	scire	*aliquid*	*actualiter*
»	»	*universaliter*	»	»	»	*particulariter*
»	»	*secundum quid*	»	»	»	*simpliciter*
»	»	*confuse* o *indistincte*	»	»	»	*distincte*
»	»	*in alio*	»	»	»	*in se*
»	»	*sicut pars in toto*	»	»	»	» »
»	»	*sicut effectus in causa*	»	»	»	» »
»	»	*per accidens*	»	»	»	*per se*
»	»	*improprie*	»	»	»	*proprie*
»	»	*imperfecte*	»	»	»	*perfecte.*

Il significato generale del discorrere, ossia del ragionare, del dimostrare, della discesa dalla conoscenza dell'universale al particolare e singolare, si risolve dunque in un passaggio dall'uno all'altro tipo di conoscenza: dal conoscere imperfetto, potenziale, confuso, al conoscere perfetto, distinto, attuale, ecc. È dunque, in una parola, un processo di esplicitazione. Queste diverse ed opposte attribuzioni, le abbiamo ricavate dai diversi passi dove l'Aquinate ritorna sull'argomento, come il lettore può rendersi conto dai testi decisivi che riportiamo in calce (21).

(21) « Innata est nobis via ut procedamus incipiendo ab iis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae: sed ea quae sunt magis nobis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia: ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere. Ad manifestationem autem primae propositionis inducit, quod non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo

Un significativo paragone che rivela la natura del processo conoscitivo, secondo l'Angelico, è quello del seme rispetto all'animale o alla pianta in pieno sviluppo. Come nel seme son virtualmente presenti tutte le membra dell'animale o i rami della pianta, così nella conoscenza dei primi principi è virtualmente presente di tutta la scienza umana nel suo pieno sviluppo. Il fine o il termine del conoscere, sta nell'esplicazione di ciò che è virtualmente contenuto nel ricchissimo plesso della conoscenza dell'essere e dei primi principi, come il termine ultimo della generazione è l'animale, nella perfetta esplicazione di tutte le sue membra. Lo sviluppo del conoscere umano che l'Angelico esprime con la parola *addiscere* (imparare) trova qui il suo significato ultimo. Ogni conquista del sapere umano sia individuale, sia sociale e collettiva, non parte mai dallo zero assoluto, ma sempre da un inesauribile fondo preesistente. Non è mai novità assoluta, ma solo laborioso dipanamento di un nucleo profondo e denso come l'intera realtà che da confuso diviene sempre più distinto e da potenziale sempre più attuale nel senso del conoscere. L'importanza pedagogica di questa concezione balza subito agli occhi. Nel bambino che appena comincia a balbettare le prime parole e chiama tutto con l'unico nome di « cosa », son già presenti, sebbene in modo soltanto virtuale, tutte le conoscenze che, attraverso i lunghi anni di fatiche intellettuali, dalla scuola elementare all'università e dall'università fino alla fine della vita, egli andrà man mano conquistando. Nell'uomo primitivo abitatore delle caverne, che si fabbrica rozzi strumenti levigando la pietra, sono già virtualmente presenti tutte le meravigliose conquiste della scienza e della

addiscendi; ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet devenire, ex notioribus nobis ad notiora naturae. Notandum tamen est quod non eadem dicit nota esse nobis et nota simpliciter... Ad intellectum secundae propositionis sciendum est quod confusa hic dicuntur, quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquod indistincte medium est inter potentiam et actum perfectum, ideo dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum; sed tunc est potentia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalia sunt confusa, manifestum est quia universalia continent in se suas species in potentia; et qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte; tunc autem distinguitur eius cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur; qui enim scit animal non scit irrationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu. Secundum igitur hunc ordinem addiscendi, quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem. Contrarium autem huic videtur esse quod dicit Philosophus in primo Posteriorum, quod singularia sunt magis nota quoad nos: universalia vero naturae. Sed intelligendum est quod ibi accipit singularia ipsa individualia sensibilia, quae sunt magis nota quoad nos quia sensus cognitio quae est singularium, praecedit cognitionem intellectus quae est universalium. Sed quia cognitio intellectualis est perfectior, universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia cum sint materialia; simpliciter secundum naturam universalia sunt notiora. Hic autem singularia dicit non ipsa individua sed species: quae sunt notiores secundum naturam, utpote perfectiores existentes, et distinctam cognitionem habentes: genera vero sunt prius nota quoad nos, utpote habentia cognitionem in potentia et confusam... » (*Phys.*, I, l. 1). Cfr. *De Verit*, XVIII, a. 4; *Poster. Analyt.* I, 1, 41.

tecnica del secolo xx. La fatica dell'imparare, dello scoprire scientifico e tecnico, non è altro che fatica di esplicitazione e districamento del contenuto virtuale immanente nell'inesauribile ricco viluppo della conoscenza primordiale dell'essere e dei primi principi. S. Tommaso prende qui un atteggiamento originale che lo distanzia ugualmente sia dall'intuizionismo platonico, sia dal razionalismo della filosofia contemporanea. Egli è conscio di aprire una via nuova che sta di mezzo fra due estremi. L'intuizionismo platonico, svalutando l'apporto personale, riduce l'*addiscere* a *reminisci*. Se il conoscere non è che *ricordare*, il conoscere non è conquista, ma semplicemente rievocazione di quello che già prima si sapeva, e quindi era già attualmente ed esplicitamente (non solo virtualmente) conosciuto. Il progresso conoscitivo e scientifico dell'individuo e dell'umanità, non è altro che illusione: l'anima possedeva già perfettamente ogni conoscenza fin dall'intuizione immediata delle idee nel mondo iperuranico, conoscenza che venne poi obnubilata dalla sua incarcerazione nel corpo. Secondo Platone, nel bambino come nell'uomo della strada, sono già presenti tutte le conoscenze possibili. Se l'imparare non è altro che rievocare e ricordare, l'insegnare non è altro che provocare occasioni di reminiscenza, cioè aiutare a ricordarsi. Questa dottrina insegnata da Platone nel Menone, si può dire *occasionalismo conoscitivo*. A questa concezione dell'*addiscere* si possono accostare tutte le sentenze eccessivamente ottimistiche in fatto di conoscenza: l'illuminazione agostiniana, l'innatismo, l'ontologismo, e perfino, sotto un certo aspetto, l'argomento ontologico; atteggiamenti questi che potremmo globalmente denominare *platonismo del conoscere*.

Diametralmente opposta è invece la concezione del razionalismo soggettivo che pone nell'uomo stesso il principio produttore della verità. È il caso di Kant e di molti che l'hanno seguito e portato fino alle ultime conseguenze. In questa linea *addiscere* è partire dallo zero assoluto di quella verità che s'impara, è come crearla o produrla dal nulla. Qualunque cosa l'uomo conosca diviene una conquista del tutto nuova, di cui prima nella mente non v'era assolutamente nulla. La dimostrazione equivale a una scoperta affatto nuova, indipendente da qualsiasi contenuto iniziale. L'attività dell'intelletto umano diviene addirittura creatrice.

Il progresso nel conoscere sarebbe un miracolo. Donde questo prodigio? Non rimane che l'appello ad un mirabolante potere della ragione umana. Dalla conoscenza come pura attualità, siam passati alla conoscenza come pura produttività, dall'annullamento platonizzante della ragione ragionante, siam passati all'esaltazione della medesima come potenza illimitata. Di una simile concezione la storia della filosofia contemporanea ha ormai fatto giustizia. La rivolta contro il razionalismo e l'intellettualismo riguarda questa posizione.

Secondo l'ottimismo platonico la dimostrazione è superflua, o meglio, non esiste, non è che illusione perchè non dà nulla di nuovo. È l'annullamento della ragione. Ed è proprio sul terreno platonico che pullulano le

tendenze intuizionistiche di varia sfumatura (ontologismo, volontarismo, innatismo) che inclinano a svuotare il valore della dimostrazione.

Al contrario, il razionalismo puro conduce a risultati miracolosamente nuovi, salvo poi a ricadere in un'altra forma di nullismo: il pessimismo scettico quando si ottunde il potere penetrativo della ragione, limitando la sua presa al puro fenomeno. Dalla qual situazione hanno origine i vari antiintellettualismi che imperversano nella filosofia contemporanea. Di fatto nel kantismo vivono in malgelevole simbiosi ottimismo e pessimismo circa i valori della ragione. Soltanto quelli che ammettono il valore ultrafenomenico dell'intelletto, possono conservare l'ottimismo della ragione, senza cadere negli opposti estremi di un esagerato pessimismo o d'un esagerato ottimismo. Forse uno dei motivi delle controversie scolastiche sul significato e il valore della dimostrazione dell'esistenza di Dio, quella che fra tutte è la dimostrazione per eccellenza, sta nell'implicito disaccordo sul significato e il valore ultimo di ogni dimostrazione. Quelle che si combattono, sono, in fondo, la tendenza innatistica o intuizionistica e la tendenza razionalistica, nei due sensi ora spiegati. Di fronte a questi due estremi, S. Tommaso d'Aquino assume una posizione di ben meditato e preciso equilibrio che gli consente d'essere, insieme, originale e aderente alla realtà coscienziale. La chiave di tutta la sua posizione, bisogna riconoscerlo, è in quel non mai abbastanza lodato concetto di conoscenza iniziale virtuale, confusa, germinale, risolvente la dimostrazione in uno sviluppo di esplicitazione e distinzione di un contenuto conoscitivo preesistente. Un simile concetto però potrebbe apparire nuovo e arbitrario ed allora si rende necessaria un'abbondante documentazione che fughi ogni dubbio sulla *mens thomistica*. È quello che faremo riportando in calce i testi più significativi in materia. Nel leggere il testo qui allegato non dimentichiamo gli attributi che abbiamo già elencati a pagina 16 per caratterizzare e contraddistinguere il movimento dialettico della ragione dimostrante o ragionante, che passa dal momento virtuale al momento attuale. Si noti ancora come S. Tommaso, in questo testo, accosti l'opinione platonica della presenza attuale di qualunque notizia nell'imparare alla latitanza delle forme nella materia (22).

(22) « Postquam Philosophus ostendit quomodo oportet praecognoscere quaedam alia, antequam de conclusione cognitio sumatur, nunc vult ostendere quomodo ipsam conclusionem oportet praecognoscere, antequam cognitio sumatur de ea per syllogismum vel inductionem. Et circa hoc duo facit. Primo namque determinat veritatem dicens quod antequam inducatur inductio vel syllogismus ad faciendum cognitionem de aliqua conclusione, illa conclusio quodammodo scitur et quodammodo non: simpliciter enim nescitur, sed solum secundum quid. Sicut si debeat probari ista conclusio, triangulus habet tres angulos duobus rectis aequales, antequam demonstraretur, ille qui per demonstrationem accipit scientiam eius nescivit simpliciter, sed scit secundum quid. Unde quodammodo praescivit, simpliciter autem non. Cuius ratio est, quia sicut jam ostensum est, oportet principia conclusionis praecognoscere. Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus: unde in Secundo Physicorum, propositiones vel syl-

Il testo qui citato chiarisce, in modo inequivocabile, il significato tomista dell'*addiscere* che è quella di un ottimismo temperato. Nè facile ottimismo, nè superbo razionalismo creatore, ma sviluppo da un nucleo conoscitivo potenziale, imperfetto, confuso, a uno stadio di perfezione e distinzione, sviluppo che, analogamente al divenire materiale, egli, con immutata coerenza potrà spiegare rifacendosi alle nozioni della metafisica aristotelica di potenza e di atto, di generazione, di causa ed effetto, intese in senso compatibile con la realtà spirituale cui vengono attribuiti.

Ma, giunti a questo punto, è necessario approfondire proprio quel germe primordiale da cui si sviluppa tutto il sapere umano, caratterizzare con la massima accuratezza quell'universale, da cui hanno origine tutti gli universali, che fonda, corona e conferisce organicità a tutti gli universali

logismi ponuntur in genere causae efficientis. Effectus autem antequam producatur in actu, praeexistit in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et similiter antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis principiis quidem praecognitis, praecognoscitur conclusio virtute, non tamen actu. Et sic patet quod non praecognoscitur simpliciter, sed secundum quid est... ».

« Excludit ex veritate determinata quamdam dubitationem Platonis, quam Plato ponit in libro Menonis, sic intitulato ex nomine sui discipuli. Inducit enim quemdam omnino imperitum artis geometricae interrogatum ordinate de principiis per se notis, ex quibus geometrica conclusio concluditur, incipiendo ex principiis per se notis, ad quae omnia illa ignarus geometriae id quod verum est respondit, et sic deducendo quaestiones usque ad conclusionem, per singula verum respondit. Ex hoc igitur vult habere, quod et illi qui videntur imperiti aliquarum artium, antequam de eis instruantur, earum notitiam habent. Et sic sequitur quod vel homo nihil addiscat, vel addiscat ea quae prius novit. Circa hoc ergo quattuor facit. Primo enim proponit quod praedicta dubitatio vitari non potest, nisi supposita praedeterminata veritate, scilicet quod conclusio quam quis addiscit, per demonstrationem vel inductionem; nota erat non simpliciter, sed secundum quod est virtute in suis principiis, de quibus aliquis ignarus scientiae interrogatus veritatem respondere potest. Secundum vero Platonis sententiam conclusio erat praecognita simpliciter. Unde non addiscebatur de novo, sed potius per deductionem aliquam rationis, in memoriam reducebatur. Sicut etiam de formis naturalibus Anaxagoras ponit quod ante generationem praeexistebant in materia simpliciter. Aristoteles vero ponit quod praeexistunt in potentia et non simpliciter... ».

« Ostendit falsam quorumdam obviationem ad dubitationem Platonis, qui scilicet dicebant quod conclusio, antequam demonstraretur vel quocumque modo addisceretur, nullo modo erat cognita. Poterat enim ei obici secundum Platonis dubitationem hoc modo. Si quis interrogaretur ab aliquo imperito: numquid tu scis quod omnis dualitas par est, et dicente eo, id est concedente se scire, afferret quamdam dualitatem, quam ille interrogatus non opinaretur esse, puta illam dualitatem quae est tertia pars senarii, concluderetur quod sciret tertiam partem senarii esse numerum parem, quod ei erat incognitum, sed per demonstrationem inductam addiscit. Et sic videtur sequi vel non addiscat, vel addidicerit quod prius scivit. Ut igitur hanc dubitationem evitarent, solvebat, dicentes quod ille interrogatus, qui respondet se scire quod omnis dualitas est numerus par, non dixit cognoscere omnem dualitatem simpliciter, sed illam quam scivit esse dualitatem. Unde cum ista dualitas quae est illata, fuerit ab eo penitus incognita, sive ignota, nullo modo scivit quod haec dualitas esset numerus par. Et sic sequitur quod apud cognoscentem principia, nullo modo conclusio sit praecognita, neque simpliciter neque secundum quid... Improbat hanc solutionem hoc modo. Illud scitur, de quo demonstratio habetur, vel de quo de novo accipitur demonstratio. Et hoc dicitur propter addiscentem qui dicitur scire. Addiscentes autem non accipiunt demonstrationem de omni dualitate de qua sciunt, sed de omni simpliciter, et similiter de

della mente umana e quindi a tutto il conoscere, al quale si riducono e nel quale si risolvono tutti gli altri universali, il quale, finalmente, permetterà di cogliere fino ai limiti del possibile il rapporto fra universale e particolare, risolvendo con maggior concretezza il problema della conoscenza del singolare, già dianzi accennata. Ritorneranno alla luce di questo universale, che è l'*essere*, tutti i problemi finora toccati, in un clima di maggior concretezza. Sarà appunto questa nuova apertura d'orizzonte che ci permetterà di scoprire l'originalità del tomismo di fronte a Platone ed Aristotele, in uno dei suoi punti di maggior rilievo. Anche nel problema del conoscere, S. Tommaso ha assimilato il meglio di Aristotele e di Platone. Egli accetta il concetto aristotelico dell'universale, come astrazione immanente all'intelletto umano, ma accetta insieme il concetto platonico come pienezza. E fondendo insieme le due visuali ne sorge una nuova dottrina così profonda e suggestiva da non trovare l'uguale nella storia del pensiero. Il concetto dell'essere, anima della filosofia tomista, ci permetterà insomma di penetrare fino in fondo al concetto tomista di astrazione e in base a questa di risolvere i maggiori problemi sul valore della conoscenza umana, oggetto d'infinite discussioni nella Scolastica di qualche decennio fa, contemporanea all'idealismo. Approfondendo la conoscenza dell'essere, allargando all'infinito l'orizzonte dell'umano conoscere, facciamo ancora della metafisica del conoscere, una metafisica che fonda la psicologia umana, e con la psicologia, la gnoseologia.

L'intellectus entis

Vi è una nozione che sta alla base di ogni nostra conoscenza, una prima idea, un primo universale che contiene confusamente tutti gli altri universali, rispetto a cui tutte le altre idee, gli altri universali, o sono par-

omni numero aut de omni triangulo. Non ergo verum est quod sciat de omni numero quem scit esse numerum, aut de omni dualitate quam scit esse dualitatem, sed de omni simpliciter. Quod autem non sciat de omni numero, quem scit esse numerum, sed de omni simpliciter probat... Conclusio cum praemissis convenit in terminis. Nam subiectum et praedicatum conclusionis sunt major et minor extremitas in praemissis. Sed in praemissis non accipitur aliqua propositio de numero aut de recta linea, cum hac additione, quam tu nosti, sed simpliciter de omni. Neque ergo conclusio demonstrationis est cum additione praedicta, sed simpliciter de omni... ».

« Ponit veram solutionem dubitationis praedictae secundum praedeterminatam veritatem, dicens quod illud quod quis addiscit, nihil prohibet primo quodammodo scire et quodammodo ignorare. Non enim est inconveniens, si aliquis quodammodo praesciat id quod addiscit: sed esset inconveniens, si hoc modo praecognosceret, secundum quod addiscit. Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem non fuit omnino ens, sed quodammodo ens, et quodammodo non-ens. Ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum, ut secundum solutionem supra improbatam ponebatur. Sed erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis

ticolari, o universali più ridotti e limitati: ed è la nozione dell'*essere* (23). Questa nozione è di un interesse veramente straordinario per tutta la filosofia e ogni sforzo per chiarirne il significato è sempre un grande servizio reso al pensiero umano. Perciò vogliamo fermarci un tantino a considerarne la ricchezza, prima di procedere oltre.

Notiamo anzitutto in essa la doppia caratteristica di ogni universale: la distinzione e la confusione, la chiarezza e l'oscurità, l'attualità e la virtualità. Come già abbiamo ampiamente documentato, *universalia sunt confusa*. Se ciò è vero per gli universali in generale, lo è tanto più per l'universalissima idea dell'essere. *Propter quod unumquodque tale et illud magis*. Poichè è idea *universalissima*, è anche confusissima, ma poichè è pure la *prima* di tutte le idee, è anche la più chiara e la più distinta di tutte. Il paradosso si chiarisce se non dimentichiamo che l'universale è tale in quanto è un tutto che contiene tutti gli inferiori come parti, anzi contiene virtualmente gli inferiori come la causa contiene gli effetti. Quando vedo un tutto qualsiasi, costituito di parti, è evidente che al primo vederlo lo vedo chiaro solo come totalità, ma vedo confusamente le parti che lo costituiscono. Così questa nozione dell'essere, presa nella sua totalità, è chiarissima, le parti che la costituiscono sono invece confuse. *Ciò che essa esprime di per sè* (l'essere come contrapposto al non-essere) è chiarissimo ed evidentissimo; *ciò che essa contiene* (i singoli esseri) è confusissimo. L'atto dell'esistere che essa principalmente e primariamente, espressamente ed esplicitamente, dice, è quanto di più chiaro, distinto ed immediato vi sia per l'intelletto umano; gli inferiori che essa contiene attualmente, solo molto confusamente, cioè potenzialmente o virtualmente sono conosciuti dall'intelletto. Ecco la ragione del paradosso: è l'idea più semplice e più complessa, più determinata e più indeterminata, più chiara e più oscura, più ricca e più povera insieme. È l'idea che da sola dà la misura della grandezza e della miseria, della perfezione e della imperfezione dell'umano conoscere e perciò dell'uomo stesso. Vale dunque la pena di fermarsi a considerarla, quanto è compatibile con questo studio e documentarne a fondo il significato.

La parola italiana *essere* è ambigua perchè può significare tanto *esse* (infinito) quanto *ens* (sostantivo participiale). Per eliminare l'ambiguità sarebbe

universalibus, ignotum autem secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere reduci de cognitione potentiali, seu virtuali, aut universali, in cognitionem propriam et actualem » (*Poster. Analyt.*, I, l. 3, in fine).

(23) « Ens est prima conceptio intellectus » (*Poster. Analyt.*, I, l. 5). « Illud autem quod primo intellectus concipit, quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens » (*De Verit.*, I, 2). « Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae intellectus conceptiones... ut ratio entis, unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit. In istis autem principiis universalibus, omnia principia includuntur » (*De Verit.*, q. 11, a. 1. *C. G.*, II, 83). « Est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid... potest mente concipi, nisi intelligatur ens » (*Metaph.*, IV, l. 6, n. 604-605).

necessario poter dire *essere* (*être, ser, to be, sein*) e *essente* (*étant, being, seiend*), o esistente. S. Tommaso fa equivalere *ens* a *essente, esistente: ens sive quod est* (*Met.*, IV, l. 1, n. 535 (24). Ma nemmeno così la nozione è sufficientemente precisata. *Esistente* è sia *Pietro* (che noi diciamo SOSTANZA perchè il suo esistere lo ha di per se stesso, almeno in certa misura), sia il colore di Pietro, la bianchezza che noi diciamo ACCIDENTE, perchè esiste in Pietro e non in sè. La parola *ens* (essente, esistente) dice l'*attualità*, l'*esercizio attuale*, il *possesso attuale* dell'*essere* (ESSERE, esistere), e come tale può riferirsi sia alla sostanza sia all'accidente, sebbene *principalmente e primariamente* si riferisca alla sostanza secondariamente e per partecipazione all'accidente.

Il colore di Pietro (o di qualunque cosa colorata) non esiste se non in Pietro e per l'esistenza di Pietro. Per sè e proporzionalmente parlando, solo la sostanza, il tutto, è *id quod est* (25). Ma ora a noi importa ritornare al verbo da cui deriva la parola *ente* (essente, esistente) e che in latino si esprime in maniera bella e chiara con il termine *esse*. È l'*esse* che esprime, in modo pregnante, forte, assoluto, l'atto dell'esistere di ogni ente (sia sostanza, sia accidente). Non c'è nessuna parola che racchiuda in sè tanta ricchezza di attualità. Se noi vedessimo l'*esse* nella sua attualità pura, noi vedremmo Dio. Di fatto noi non vediamo l'*esse* puro, ma soltanto *ciò che è*, l'*ente*, *ciò che partecipa l'esse*, sebbene quest'*esse* non trovi la sua spiegazione ultima se non nell'*Esse* puro, nel quale *ens* ed *esse* si identificano.

L'*esse* degli enti finiti non esiste separatamente dall'*ens* di cui è l'atto; la mente tuttavia può concettualmente distinguere l'*esse* da *ciò che è*. Ma allora di fatto la parola *ens* significa l'esercizio dell'essere partecipato dalla sostanza o dall'accidente o da qualsiasi altro che *sia*. In questo senso la parola *ens*, come participio presente del verbo *esse*, ha una ricchezza meravigliosa di significati.

Quando si dice *intellectus est facultas entis*, si vuol dire che l'intelletto è *facultas* dell'*actus essendi*, preso nella sua massima universalità e pienezza, sebbene si dica *per prius* della sostanza e *per posterius* dell'accidente. *Per prius* dell'esistenza e *per posterius* dell'essenza.

Ogni cosa è conoscibile in quanto *è*, in quanto è *atto*, nella misura in cui possiede l'atto d'essere (*unumquodque est cognoscibile in quantum est*, o anche *in quantum est actus*). Lo afferma, in maniera chiarissima, l'angelico quando dice che il verbo EST sine addito nella sua principale accezione non significa il *giudizio*, ma significa « *illud quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam* EST *simpliciter dictum dictum significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia*

(24) *Perih.*, I, l. 5. *Ens dicitur concretive* (*De Hebdomadibus*, c. 11).

(25) *In Met.* V, l. 18 n. 951; XII, l. 1, n. 2416; *C. G.*, II, 54; *S. Theol.*, I, 5, 1; *De Pot.*, VIII, a. 2; *Met.*, IV, l. 1, n. 535, 536; *De Pot.*, III, a. 8; *Met.*, XI, l. 3, n. 2197; *Met.*, XII, l. 8, n. 2540; *Met.*, VII, l. 4, n. 1331; *De Gener. et corrupt.*, I, 6.

vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, *est communiter actualitas omnis formae vel actus substantialis vel accidentalis: inde est, quod, cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum* EST *simpliciter quidem secundum praesens tempus, secundum quid autem alia tempora* » (*Perih.*, I, l. 5).

L'intelletto dunque è primordialmente facoltà dell'atto d'essere come tale, *in quantum ens,* o anche dell'esistente in quanto esistente, in quanto ha l'*esse*. Oggetto della conoscenza intellettiva è l'atto d'essere in ogni cosa. Orbene l'*esse* è proprio l'*atto formale* di ogni cosa. L'*esse* è una *natura*, un'*essenza*, una *forma* che dà l'attualità ad ogni *natura*, ad ogni *essenza*, ad ogni *forma*. Se l'essenza è determinatezza e la forma è determinatezza, l'*esse*, come *actualitas omnis formae*, è il principio fondamentale di ogni determinatezza. L'*esse* appare dunque come il più determinato e il più determinante di ogni atto, come principio stesso di ogni determinatezza, e tuttavia essendo l'atto di tutti gli esistenti, che tutti contiene per rispetto ad essi, appare indeterminatissimo.

Determinatissimo come *contenente* universale, appare *indeterminatissimo* rispetto ai *contenuti*. Ogni cosa appare contenuta nell'*actus essendi*, e ogni cosa contiene l'*actus esssendi* che la costituisce fin nelle ultime sue fibre. L'*actus essendi* è il contenuto costitutivo di ogni cosa ed è il contenente di ogni cosa costituita, più immanente ad ogni cosa che ogni altro atto, proprio per questa immanenza, trascende sempre ogni particolare atto. L'*actus essendi* è davvero ciò per cui ogni cosa è immanente a se stessa e ciò per cui ogni cosa trascende se stessa protendendosi sempre oltre. L'*actus essendi* è davvero l'immanenza che si dischiude verso la trascendenza.

L'atto d'essere, immanentissimo ad ogni cosa finita, rimanda sempre oltre e trascende ogni cosa finita. Solo in Dio l'immanenza dell'atto purissimo *d'essere*, nella sua assoluta pienezza, non rimanda più oltre. È vero, lo abbiamo già detto e conviene ripeterlo: l'intelletto umano l'*esse* nella sua purezza, non lo attinge mai, lo trova solo e sempre *partecipato* dagli enti particolari, lo attinge *nell'ente* particolare, ma, di nuovo, è meglio dire che noi attingiamo *ciò che è* nell'*esse*, che con l'*esse* in *ciò che è*, perchè l'atto primo di ogni cosa è più contenente che contenuto, come è meglio dire che l'anima contiene il corpo che non viceversa. L'intelletto attinge contenente e contenuto ma principalmente e immediatamente ed esplicitamente il contenente, e poi il contenuto. Di grande interesse sono senza dubbio le qualifiche dell'*actus essendi* secondo S. Tommaso e che riportiamo in calce (26).

(26) « Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio perfectionum » (*De Pot.*, VII, 3). « Ipsum esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum » (*C. G.* II, 43). « Ad ipsum etiam formam compa-

L'*actus essendi*, l'*ens in quantum ens*, nel senso sopra spiegato è un universale di pienezza nel senso ontologico, psicologico, logico. Poichè l'atto dell'essere è diversamente partecipato secondo i diversi gradi della scala gerarchica in modo tale che i gradi superiori hanno tutta la perfezione dei gradi inferiori e qualcosa in più e nei gradi inferiori vi è sempre in parte, e si può concludere con l'Angelico che « *omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam* » (*De Div. Nom.*, IV, l. 5, n. 340). Oggettivamente parlando, dal punto di vista ontologico, l'*ens*, che è oggetto proprio dell'intelletto, abbraccia tutta la realtà di ogni cosa esistente. Poichè l'atto dell'esistere è comunissimo e propriissimo a tutte le cose esistenti, raggiunge nel suo significato, l'universalità degli esistenti in senso quantitativo e in senso qualitativo. La facoltà che coglie, come suo oggetto proprio, l'atto universale d'*essere*, è senz'altro facoltà universale, universale in senso psicologico; e a sua volta il concetto dell'essere, di ciò che ha l'atto dell'essere, è un concetto universale (universale logico). L'Universale in senso ontologico, in senso psicologico, in senso logico sono tre momenti strettamente solidali e interdipendenti dell'universalità dell'essere. L'onnicomprensività della facoltà dell'essere è onnicomprensività del concetto dell'essere. Ed è proprio questa onnicomprensività che differenzia il conoscere intellettivo dagli altri tipi di conoscenza, per esempio dalla conoscenza sensitiva (27).

L'universalità onnicomprensiva dell'intelletto è un dato che l'Angelico richiama con molta frequenza. E proprio in conseguenza di questo l'anima *est quodammodo omnia* (28). Dire che l'intelletto è facoltà dell'*ens in*

ratur ipsum esse ut actus » (*C. G.*, II, 53). « Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum » (*S. Th.*, IV, 1, ad 3^{um}). « Esse est actualitas omnis naturae vel formae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, sicut actus ad potentiam » (*S. Th.*, I, 3, 4). « Inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus » (*De Anima*, q. un., a. 9). « Esse est nobilius quam vivere » (*De Pot.*, VII, a. 3 ad 9). « Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse » (*S. Th.*, I, 7, a. l. c.). « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt » (*S. Th.*, I, 8, l. c.). « Non comparatur ad caetera sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse » (*S. Th.*, I, 4, a. 1 ad 3^{um}). « Esse est illud quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam Est simpliciter dictum significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae vel actus substantialis vel accidentalis: inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est simpliciter quidem secundum praesens tempus, secundum quid autem alia tempora » (*Perth.*, I, l. 5 in fine). « Esse est id quod omnibus rebus intimius adest » (*Comp. Th.*, c. 30).

(27) « Est autem differentia inter sensum et intellectum: quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum, et sic aliis; intellectus autem est cognoscitivus omnium » (*De Unitate intellectus*, Ed. Mandonnet, p. 39).

(28) « Mens comprehensiva est totius esse » (*De Div. Nom.*, V, l. 1, n. 625).

quantum ens, di ciò che ha l'atto dell'essere in quanto ha l'atto dell'*essere*, è come dire che l'intelletto è facoltà del *tutto*, nel senso che attinge nell'atto dell'essere di ogni esistente, l'insieme di tutti gli esistenti. *Mens comprehensiva est totius esse*. Da quest'angolo visuale le profondità dell'anima diventano davvero vertiginose. Questa apertura, anzi questa pienezza totale, sembra essere una caratteristica di ogni spirito intelligente, perchè è proprio dell'intelletto attingere *l'ens in quantum ens*, l'atto d'essere come tale. Se l'intelletto è *comprehensivus totius entis*, o *totius esse*, è di per sè onnisciente. Bisognerà dunque distinguere una gradazione di questo concetto. L'onniscienza umana è certamente soltanto *virtuale* e *potenziale* e perciò molto imperfetta, in quanto solo confusamente coglie la totalità degli esistenti. Più saliamo nella perfezione intellettuale, più saliamo nella perfezione della conoscenza totale dell'essere.

L'onniscienza di Dio è perfettissima perchè attinge non soltanto tutto l'essere, ma lo attinge con assoluta chiarezza e distinzione secondo tutto ciò che include, senz'ombra alcuna.

Il concetto dell'essere si distingue inoltre da qualsiasi altro per il suo carattere di immaterialità. Cogliere una cosa nel suo *actus essendi*, significa coglierla nettamente al di sopra di ogni condizione materiale, estesa, spaziale, contingente (29).

Da questo punto di vista l'intelletto, e quindi l'anima, appaiono decisamente realtà immateriali, ma di quella immaterialità che non è svuotamento di materialità, se non in quanto è densissima pienezza e concretezza spirituale, ontologicamente trascendente l'essere materiale. Per questo nella realtà spirituale dell'intelletto si trova, in modo *eminente*, la ricchezza ontologica delle cose materiali. Le cose materiali, conosciute dall'intelletto, attraverso l'*actus essendi*, si fanno presenti, in modo spirituale, nell'intelletto umano. Oltre all'esistenza e alla presenza materiale, con tutti i caratteri e le condizioni della materialità, acquistano una nuova presenza spirituale con tutti i caratteri, le condizioni, la densità ontologica delle sostanze spirituali. Per la conoscenza infatti le cose conosciute s'immedesimano intenzionalmente, cioè spiritualmente con il conoscente (30). E poichè, attraverso la *conoscenza* intellettuale, l'anima coglie l'*actus essendi* di tutte le cose materiali e diviene intenzionalmente ed eminentemente tutte le cose dell'universo fisico, ne segue che l'*astrazione* assume un significato primordiale degno di essere segnalato. Esistenza *astratta* per S. Tommaso significa *esistenza intenzionale e spirituale* in opposizione ad esistenza ma-

« Id quod est notum apud intellectum comprehenditur ab ipso quantum ad omnia quae ipsius sunt » (*De Physic.*, l. 9, n. 139).

(29) La *contingenza* nell'ambito dell'*actus essendi* esiste solo nei confronti con l'actus *essendi* assoluto. Di per sè qualsiasi atto d'esistenza, una volta attuato rimane per sempre irrevocabilmente inserito nell'essere.

(30) È un principio tomista notissimo che non ha bisogno di molta documentazione. Cfr. « Intellectus in actu est intellectus in actu... Sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum » (*C. G.*, II, 101).

teriale, sostanze *astratte* sono dette le sostanze *semplici*, in opposizione alle *sostanze* composte di materia e di forma (31). L'esistere *astratto* è dunque un esistere ontologicamente più denso che l'esistere *fisico*. Per via della conoscenza astrattiva (così intesa) le cose materiali in quanto conosciute, cominciano ad esistere nella mente, in una maniera ontologicamente superiore a quella che hanno in se stesse. Questo è, senza dubbio, il primo significato dell'esistere *sine conditionibus materialibus*, come tanto spesso ripete l'Angelico.

Colta nel suo sinificato primordiale, dell'*intellectus entis in quantum est ens*, l'astrazione presenta due aspetti complementari e correlativi: uno positivo e l'altro negativo. *Negativamente* è smaterializzazione, è disindividuazione delle note individuanti materiali, è abbandono delle condizioni della materialità; *positivamente* è liberazione, è elevazione, è spiritualizzazione, è ascesa dal grado della sensibilità al grado dell'intellettività, è un prender parte alla natura spirituale dell'intelletto: *intellectivae consortes naturae*. Qui noi consideriamo l'astrazione nel suo momento primordiale: nel momento in cui l'intelletto, aprendosi al conoscere, prende contatto con le cose materiali nel loro atto di esistere, ed in questo senso le eleva subito tutte al grado dell'intelligibilità. E il momento, negativamente, onnismaterializzante e, positivamente, omnispiritualizzante tutte le cose, attraverso la primordiale nozione dell'essere. Il momento in cui, nell'intelletto le cose rivivono come essere, vengono ad essere in certo modo *ricreate, rifatte*, secondo un nuovo modo di essere. Qui è forse la profanda anima di verità presente nel famoso detto vichiano: *verum ipsum factum*. Questo è il momento in cui l'intelletto viene in contatto con le cose materiali e che S. Tommaso chiama genericamente *astratte*, ma lo dice anche *intellectus entis*, perchè questo astrarre elevante avviene istantaneamente, anzi sopratemporalmente (32).

Il contatto dell'intelligenza con l'atto dell'esistere è un'intuizione. Come gli angeli conoscono, per intuizione, ogni cosa, così l'uomo conosce, per intuizione, l'essere delle cose come tale (33). Naturalmente si tratta di un'intuizione intellettuale umana con tutte le sue imperfezioni proprie dell'intelletto umano. Il termine stesso *intelletto* sembra lasciar intendere che il momento fondamentale del conoscere intellettivo sia un'intuizione. Ma poichè vi è una gerarchia di intuizioni e poichè l'intelletto umano è l'infimo gradino della scala gerarchica degli intelletti, l'intuizione umana è la più imperfetta. Anzitutto è un'intuizione condizionata dai sensi, solo mediante i quali, è possibile all'intelletto umano prendere contatto con l'essere. Nell'ipotesi, per assurdo, che un uomo sia del tutto destituito di sensi, non potrebbe mai

(31) Cfr. ad esempio *De Div. Nomin.*, V, l. 1, n. 630; IV, l. 1, n. 276; II, l. 1, n. 286, etc.

(32) « Subito » (*De Verit.*, XVI, 1); « statim » (*Poster. Analyt.*, I, l. 19).

(33) « Simplici intuitu » (*De Verit.*, VIII, 15); « sine inquisitione » (*De Verit.*, XVI, 1); « intuemur » (*De Verit.*, X, 8).

attingere l'essere con il suo intelletto. Vale dunque sempre l'adagio tomista: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, e l'altro: *Intellectus initio est tamquam tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Solo mediante i sensi è possibile all'intelletto cogliere l'atto d'essere delle cose. I sensi sono condizione e causa originante del divenire del conoscere umano. Tuttavia la « conoscenza umana » *in facto esse*, è essenzialmente una conoscenza « intellettiva ». Come l'uomo è uomo per l'anima, prima che per il corpo, così la conoscenza è umana anzitutto per l'intellettività.

Il contatto dell'intelletto con l'*actus essendi* degli esistenti è la più profonda e la più caratteristica delle esperienze umane. È l'esperienza che avvolge e circonfonde di sè tutte le altre esperienze; l'esperienza da cui attingono concretezza tutte le altre, l'esperienza che dona unità alla molteplicità delle esperienze, l'esperienza che dispiega fino all'infinito l'apertura coscienziale umana (34).

Si noti bene la differenza che corre fra le due espressioni: *intellectus facultas entis* e *intellectus entis*. Nella seconda espressione l'intelletto non viene preso in senso psicologico, ma solo in senso gnoseologico. L'*intellectus entis* è l'atto con cui la facoltà intellettiva conosce l'atto d'essere, e insieme l'abito naturale che da quest'atto di conoscenza immediatamente deriva. S. Tommaso chiamava « scienza », in senso analogo e più sublime, l'*intellectus entis* e l'*intellectus principiorum*, con cui forma una sola cosa, di cui l'*intellectus entis* costituisce l'elemento centrale. Tutte le caratteristiche dell'*intellectus entis* sono anche caratteristiche dell'*intellectus principiorum*. Conviene dunque allargare l'orizzonte di questo momento veramente basilare della conoscenza umana, che secondo S. Tommaso è il momento naturale, immediato, indimostrabile per eccesso di evidenza, il momento che precontiene e causa tutta la scienza ulteriore.

La conoscenza dell'essere l'abbiamo chiamata *intellectio* e *intuitio*, ma poichè l'*esse* è una forma, anzi la forma di ogni forma, un'essenza, anzi l'essenza di ogni essenza, è anche un'*idea*, un *concetto*, nel senso più proprio della parola. Se anzi vi è qualcosa che merita il nome di idea e di concetto, questo è proprio l'idea e il concetto dell'essere. Si può anzi, con ogni verità, asserire che l'essere è il concetto di ogni concetto, il concetto per antonomasia, da cui ogni altro concetto attinge la luminosità che lo rende concetto. Ogni concetto è tale nella misura in cui partecipa del concetto, dell'idea dell'*esse*. Il concetto dell'*esse* è per eccellenza *il concetto del concetto*. La percezione dell'*esse* è dunque *intuizione concettuale* o *concetto intuitivo*. Del resto l'intuizione veramente intellettuale è sempre concetto. La differenza che vi è fra questo e gli altri concetti sta tutta qui: che il concetto dell'essere è *immediato*, gli altri, rispetto a questo, sono *mediati*. Nè può essere altrimenti se l'*esse* è il *maxime formale omnium*, la sua conoscenza è *maxime*

(34) « Intellectus intelligendo aliquid in infinitum extenditur » (*C. G.*, I, 43).

conceptuale omnium, se l'*esse* è *actus respectu omnium quae in re sunt*, l'*intellectus entis* è *conceptus respectu omnium cognitionum*. Come ogni altro atto è denominato atto per rispetto all'*esse*, così ogni altro concetto è denominato tale per rispetto al concetto dell'*esse*.

Dall'« intellectus entis » all'« intellectus principiorum ».

Nella conoscenza dell'essere l'intelletto coglie simultaneamente tutti gli attributi dell'essere: unità, verità, determinatezza, identità, ecc. E quando vuol esprimere questi attributi forma i primi giudizi o principi che sono le prime espressioni del ricchissimo contenuto della percezione dell'essere. Tutto quanto diremo della conoscenza dei primi principi vale, a fortiori, della conoscenza dell'essere. *Intellectus entis* e *intellectus principiorum* s'immedesimano in un unico abito conoscitivo che S. Tommaso chiama scienza, non nel significato ordinario della parola, ma in maniera eminente, perchè è « *aliquid altius scientia* » (*Ethic.*, l. 18, 7, 219), « *altissimum nostrae scientiae* » (*De Verit.*, VIII, 15). È il momento supremo dell'umano conoscere chiamato dall'Angelico *intellectus principiorum*. Qui, di nuovo, la parola *intellectus* non si prende nel significato di *facoltà* dell'anima, ma nel senso di atto e abito del conoscere, un atto e un abito distinto e anteriore alla *scienza* vera e propria (frutto questa di ragionamento e di discorso), ma che è tuttavia origine virtuale ed effettiva di ogni scienza umana (35). Non è però scienza *per difetto*, ma *per eccesso*. L'*intellectus principiorum* non è scienza solo perchè è una *superscienza*, non è scienza perchè è qualcosa di più alto, di più sublime, di più certo, di più sicuro, di più evidente, di più immediato, di qualsiasi scienza. Se la matematica, la fisica, la biologia, meritano l'augusto nome di « scienza », con maggior ragione si dovrà chiamare scienza l'*intellectus principiorum*, che della scienza ha tutti i pregi meno le imperfezioni e le manchevolezze.

La scienza superiore dell'*intellectus principiorum* è più paragonabile alla scienza angelica che a quella umana. Il momento conoscitivo dell'*intellectus principiorum* è una vera partecipazione del modo di conoscere degli angeli e di Dio, è ciò in cui l'intelletto umano ritiene la sua schietta natura di intelletto, accomunandosi all'intelletto angelico; è il punto di confine (come dice l'Angelico) che distinguendo unisce e unendo distingue l'intelletto umano e l'intelletto angelico; è il punto in cui (anche questa è espres-

(35) « Accipimus hic intellectum non secundum quod intellectus dicitur quaedam potentia animae, sed secundum quod est principium scientiae, id est secundum quod est habitus quidam primorum principiorum, ex quibus procedit demonstratio ad causandam scientiam... intellectus nihil aliud est quam scientia indemonstrabilis... importat certitudinem cognitionis absque demonstratione, non propter defectum demonstrationis, sed quia id de quo certitudo habetur, est indemonstrabile et per se notum » (*Poster. Analyt.*, I, l. 44, initio).

sione dell'Angelico) l'intelletto umano *tocca*, (*attingit, tangit*), quanto al modo di conoscere, la natura angelica (36). Non si sottolinea mai sufficientemente l'importanza che ha nel Tomismo l'*intellectus principiorum.*

Il rapporto fra intelletto umano e intelletto angelico non è altro che un'applicazione della legge di contiguità vigente fra i gradi dell'essere, secondo la scala gerarchica: « *inferius in suo supremo tangit supremum in suo infimo* » (*De Verit.*, XVI, 1). Ogni gradino inferiore nel suo vertice tocca il gradino superiore. Approfondire lo studio dell'*intellectus principiorum* equivale ad approfondire lo studio dell'*intellectus entis,* perchè sono di fatto, la medesima cosa e tale approfondimento costituisce insieme uno studio approfondito della psicologia umana e delle basi della conoscenza. Ci sforzeremo di caratterizzarne, con accuratezza, l'oggetto e le modalità.

L'oggetto dell'« intellectus principiorum »

L'oggetto di questa scienza superiore è l'*ens et ea quae sunt per se entis*: gli *attributi* dell'essere: uno, vero, determinato, i primi principi dell'essere. S. Tommaso cita come esempio di principi primi: il principio di contraddizione e il principio della priorità del tutto sulla parte (37).

Sebbene l'Angelico, nomini quasi sempre, come primo principio tipico

(36) « Inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfectae illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae; ut scilicet aliquorum cognitionem *subito et sine inquisitione habeat,* quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa qua ipsam veritatem simpliciter et absolute intueatur, et practica... Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet » (*De Verit.*, XVI, l. c.).

(37) « In prima operatione (intellectus) est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens, nec aliquid potest hac operatione mente concipi, nisi intelligatur ens et quia hoc principium impossibile est esse et non esse simul dependet ex intellectu entis... ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus » (*Met.*, IV, l. 6, n. 604-605. Cfr. *Met.*, IV, l. 5, n. 595; *Met.*, III, l. 5, n. 387). « Quorum-

il principio di contraddizione, tuttavia evidentemente questo principio che è costituito di due giudizi, ne sottintende due altri più semplici: il *principio di affermazione* e il *principio di negazione,* da cui si forma il principio di contraddizione.

Le prime nozioni e i primi giudizi sono fra loro intimamente solidali: dalle prime nozioni, e secondo il loro ordine gerarchico, scaturiscono i primi principi o dignità. Se l'intelletto, per prima cosa, attinge l'ente e nell'ente l'*actus essendi,* la prima nozione è quella dell'*ens,* come participio con tutti i suoi attributi: *ens, unum, verum, determinatum, idem, sufficiens,* ecc.

I primi giudizi scaturiscono immediatamente e rispettivamente dalle prime nozioni. Se è vero che le nozioni hanno sui giudizi una priorità naturale e cronologica, è anche vero, nell'ambito del conoscere intellettuale umano, che qualsiasi percezione è sempre, immediatamente, seguita da un giudizio, ancorchè inespresso, di negazione o di affermazione d'esistenza.

L'ESISTENTE È. Questo è il primo giudizio sempre necessariamente presente in qualsiasi altro giudizio. Tutto ciò che si è detto del valore e dell'universalità onnincludente della nozione dell'essere, rispetto a tutte le altre idee e nozioni, si deve dire di questo primo giudizio rispetto a tutti gli altri giudizi e principi. Il giudizio o principio di esistenza include ogni altro giudizio, ed è incluso in ogni altro giudizio: tutti gli altri giudizi ne sono a loro volta contenuti. Tutti gli altri giudizi sono indistintamente presenti nel principio d'esistenza, come tutte le nozioni sono indistintamente presenti nella nozione dell'essere. Tutti i giudizi e principi ulteriori non sono altro che esplicitazioni del principio d'esistenza. Tutti gli altri principi e giudizi sono virtualmente presenti nel principio d'esistenza come l'effetto nella causa attiva, come le parti nel tutto, come la pianta nel seme, come il particolare nell'universale.

Lo stesso principio di causa che ha tanta importanza in filosofia è virtualmente contenuto nel principio d'esistenza e attinge da questo tutta l'assolutezza del suo valore. Possiamo dunque scomporre il principio di contraddizione risolvendolo nel principio di esistenza, in questo modo: l'essere è (*ens est*). L'essere esercita l'atto dell'esistere, possiede l'atto dell'esistere (principio di affermazione dell'esistenza). *Il non-essere non è,* non esercita l'atto dell'esistere (principio di negazione dell'esistenza). *La stessa cosa non può essere e non essere nello stesso tempo* (principio di contraddizione).

Ogni nozione negativa presuppone e si fonda in una nozione positiva, ogni giudizio o principio negativo presuppone e si fonda sopra un giudizio o principio positivo. In senso universale e assoluto: la negatività è posteriore

dam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia quae sunt entis in quantum ens. Nam ens est prima conceptio intellectus » (*Poster. Analyt.*, I, l. 5). I passi si potrebbero moltiplicare sine fine.

alla positività (38). È una legge naturale assoluta della mente umana che esclude in partenza le geremiadi dello scetticismo di tutti i tempi. Di conseguenza il principio di contraddizione, come includente la negazione, non può essere assolutamente primo. Da tutte le nozioni prime necessariamente connesse con quella dell'essere, quali attributi necessari, si può ricavare, rispettivamente, un giudizio o principio primo, sia affermativo sia negativo. Dall'incontro dei due scaturisce spontaneo il principio di contraddizione. Per esempio: *l'essere è determinato, il non-essere non è determinato* = una cosa non può essere deteminata e indeterminata sotto il medesimo punto di vista. La scienza dei primi principi è di una profondità e ricchezza tanto grande quanto la stessa nozione dell'essere di cui non è altro che uno sviluppo immediato.

Le modalità dell'« intellectus principiorum »

La superscienza dei primi principi è dotata di una ricca varietà di caratteristiche che vale la pena di esaminare partitamente. Sono qualifiche che mutuamente si implicano e mutuamente si spiegano e s'illuminano, e tutte insieme gettano molta luce su quello che è il fondo strutturale naturale del conoscere umano.

a) *La conoscenza dei primi principi è per sè nota e immediata.*

Dell'essere e dei primi principi dell'essere noi abbiamo, anzitutto, una *notizia per sè*. Il *notum per se* si oppone a *notum per aliud*. È noto per se stesso ciò che non ha bisogno di dimostrazione, che è anteriore ad ogni ragionamento. Nella dimostrazione un concetto si chiarisce illuminandolo con un altro concetto. Nel Commento alla Logica aristotelica (*Poster. Analyt.*, I, l. 10) S. Tommaso spiega ampiamente il significato di *per se notum*. La conoscibilità dell'essere e dei primi principi è tale che è presente in essi per se stessa e non ha bisogno di esservi portata da altro conoscibile (39). La conoscibilità è una proprietà che appartiene all'essere *per se primo, secundum se, immediate*, così come l'avere tre lati appartiene al triangolo *per se primo, secundum se, immediate*. In questo senso i primi principi sono conosciuti nella conoscenza dell'essere come l'avere tre lati è conosciuto nella conoscenza del triangolo. La luminosità intellettuale appartiene all'essere come la luce fisica appartiene al fuoco. Come l'occhio non può vedere il fuoco senza vederne la luce, così l'intelletto non può cogliere l'essere se non come intelligibile per se stesso. Dire conoscenza *per se*, è dire conoscenza *immediata*. Ciò che

(38) « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione » (*De Pot.*, VII, 5).

(39) « Intellectus est absoluta et simplex acceptio principii per se noti » (*Poster. Analyt.*, I, l. 36).

è conosciuto per se stesso, non è conosciuto mediante altro o in altro. Dire conoscenza per sè, è dire conoscenza *diretta*. Tutto ciò che si conosce per dimostrazione è conosciuto mediatamente, indirettamente, *per aliud, in alio*. Per intendere tutta la portata di questa affermazione: *i primi principi sono per sè noti*, bisogna rifarsi al principio generale da cui siamo partiti: *unumquodque cognoscibile est in quantum est*. L'esistere, di per se stesso, è l'oggetto dell'intelletto come la luce è oggetto della vista. Vi sono tanti gradi di conoscibilità quanti gradi d'essere. La conoscibilità, la *notizia per sè*, è maggiore o minore secondo che l'essere è più o meno perfetto. Di per sè, la *conoscibilità per sè* coincide con la *conoscenza per sè* e tanto più una cosa è conosciuta quanto più è conoscente. Questo principio vale per l'intelletto in generale, ma non vale per questo intelletto che è l'intelletto umano, legato ai sensi. Per qualsiasi intelletto sciolto dalla corporeità è *più noto per sè* quello che in se stesso è più perfetto e perciò più conoscibile. Per l'intelletto umano invece è più noto l'essere sensibile perchè non conosce se non attraverso i sensi. Avviene una specie di capovolgimento: gli altri intelletti cominciano a conoscere dal primo gradino della scala. L'abbiamo già detto: per gli intelletti separati è vero il principio dell'ontologismo: *il primo ontologico coincide con il primo logico*. Per l'intelletto umano la situazione si capovolge: *il primo logico* (il primo conoscibile e conosciuto) è l'*ultimo ontologico:* l'essere sensibile e materiale. Per l'intelletto umano i principi del conoscere non coincidono con i principi dell'essere.

Qui è la ragione profonda per cui S. Tommaso respinge l'argomento ontologico e lo stesso ontologismo *ante litteram*. La documentazione potrebbe moltiplicarsi all'infinito (40).

(40) « Simpliciter autem notiora sunt quae secundum se notiora sunt. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est in quantum est ens. Magis autem entia sunt quae sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos procedimus de potentia in actum, et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt substantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet in secundo Metaphysices. Non ergo dicit nota naturae quia natura cognoscat ea, sed quia sunt minus nota secundum naturam, procedendo ad ea quae sunt magis nota secundum naturam.

Cum enim omnis disciplina fiat per ea quae sunt magis nota addiscenti, quem oportet aliqua praecognoscere ad hoc ut addiscat, oportet disciplinam nostram procedere per ea quae sunt magis nota quoad nos, quae sunt saepe minus nota secundum naturam, ad ea quae sunt notiora, secundum naturam, nobis autem minus nota ».

« Nobis enim quorum cognitio a sensu incipit, sunt notiora quae sunt sensui propinquiora. Secundum autem naturam sunt notiora, quae ex sui natura sunt magis cognoscibilia. Et haec sunt quae sunt magis entia, et magis actualia. Quae quidem sunt remota a sensu. Formae autem sensibiles sunt formae in materia...

« Hoc autem non est propter hoc quod illa quae sunt magis nota huic vel illi, sint simpliciter magis nota, quia illa quae sunt " singulis nota ", idest quo ad hunc vel illum, et prima in cognitione eorum, sunt multoties debiliter nota secundum naturam. Et hoc ideo quia parum aut nihil habent de entitate; et tamen ista sunt magis nota, quam substantiae rerum, quia sunt viciniora sensui, cum per se cadant sub sensu quasi sensibilia propria et communia. Formae autem substantiales per accidens » (*Met.*, VII, l. 2, nn. 1300-1304).

Di conseguenza tutto ciò che è ontologicamente primo, per noi è gnoseologicamente secondo. Ontologicamente l'uno è prima del molteplice, il semplice prima del composto, l'immateriale prima del materiale, l'intelligibile prima del sensibile, il più perfetto prima del potenziale e imperfetto; gnoseologicamente noi uomini conosciamo il sensibile prima dell'intelligibile, il molteplice prima dell'uno, il composto prima del semplice, il diverso prima dell'identico, il materiale prima dell'immateriale, l'imperfetto e potenziale prima del perfetto e attuale.

Questa debolezza e imperfezione della nostra intelligenza, questo capovolgimento di situazione rispetto alle altre intelligenze, è il motivo ultimo e più profondo di quella « confusione e oscurità » che ci impedisce di vedere distintamente i particolari nell'universale, questo il motivo del faticoso progresso umano nella scoperta della verità, degli errori, delle incertezze, delle contraddizioni, delle divergenze, di opinione che contrassegnano il cammino del pensiero umano nella sua storia generale e particolare. L'intelletto umano è un intelletto imperfetto, un intelletto che ha bisogno di ragionare, di sviticchiare lentamente l'intricato contenuto iniziale dei suoi pensieri. Se i principi delle cose coincidessero con i principi del conoscere, anche per l'intelletto umano non vi sarebbe più nè sforzo, nè errore nella conquista del vero. La conoscenza umana rispetto alla conoscenza degli intelletti separati è soltanto *aurorale*. Nella conoscenza dell'essere e dei primi principi *per se noti,* immediatamente colti nell'essere sensibile, solo indistintamente noi conosciamo le strutture ultime, le cause profonde della realtà. Se conoscessimo perfettamente il contenuto virtuale dei principi, non avremmo più bisogno di faticare nella conquista del vero (41).

Le cause delle cose, i principi ontologici profondi della realtà non li conosciamo in se stessi, ma solo attraverso la mediazione dell'essere sensibile e per via di ragionamento: è una conoscenza essenzialmente *mediata, per aliud* (42). Per questa imperfezione l'anima umana si trova sull'ultimo gradino dell'intellettività, « *cum sit* (*anima*) *ultima in ordine substantiarum*

Cfr. etiam S. *Theol.*, I, q. E, q. 1; *C. G.*, I, c. 10; In Boeth., *De Trinit.*, q. I, a. 3 etc.).

« Sunt autem maxime cognoscibilia secundum naturam suam, quae sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quae tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est quod difficultas accidit in cognitione veritatis, maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum...

« Res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertilioni intelligere solem » (*Met.*, II, l. 1, n. 282. 286).

(41) « Qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut conclusiones seorsum proponerentur » (II-II^{ae}, q. 44, a. 2).

(42) « Dicitur immediata propositio quaecumque per aliquod medium probari non potest, sive sit necessaria sive non » (*Poster. Analyt.*, I, l. 4). I primi principi normalmente sono detti da S. Tommaso principi immediati (*Poster. Analyt.*, I, l. 5; *Poster. Analyt.*, II, l. 20; *Poster. Analyt.*, I, l. 43).

intellectivarum, minime participat de virtute intellectiva » (*Met.*, II, l. 1, n. 285).

L'intelletto si trasfigura in *ragione*, per adattarsi al suo inserimento nel tempo, attraverso i sensi, ed ammettere in se il divenire del discorrere mentale, analogo al divenire del mondo spazio-temporale. Questo è il lavorio della mente come ragione. La ragione non è altro che un intelletto oscurato (43). L'opposizione fra l'intelletto come intelletto e l'intelletto come ragione sta tutta in questo che l'intelletto come tale conosce in maniera immediata, l'intelletto come *ragione* è conoscenza *per aliud* e in maniera mediata (44). Riguardo a ciò che il conoscente conosce *per aliud*, rivela la sua insufficienza e imperfezione. Quanto più un intelletto è perfetto, tanto più la sua conoscenza è *per se et immediate;* quanto più un intelletto è perfetto, tanto più è autosufficiente, fino all'intelletto di Dio, di fronte a cui tutto è perfettissimamente conosciuto *per se et immediate*. Nella misura in cui un intelletto è meno perfetto dipende da *altro* nel conoscere e ha bisogno di *mezzi*.

Ma sebbene l'intelletto umano sia nell'infimo grado di intellettività, è pur sempre intelletto e nella misura in cui è intelletto conosce le cose *per se et immediate*.

Nell'uomo la conoscenza è *sensitiva* e *intellettiva*. Sotto ambedue gli aspetti l'uomo conosce qualcosa *per sè*. Il senso conosce *per sè e immediatamente* il singolare sensibile, l'intelletto, condizionato dal senso, conosce *per sè e immediatamente* l'*actus essendi* dell'esistente, come già abbiamo veduto, che abbraccia fin le più profonde intimità di ogni esistente e nella sua universale apertura non lascia fuori nulla. Nella conoscenza dell'essere come essere, l'intelletto coglie simultaneamente il singolare nell'universale e l'universale nel singolare. Nell'universalissima nozione dell'essere coglie la singolare esistenza di ogni esistente, poichè l'atto dell'esistere abbraccia totalmente ogni esistente. S. Tommaso direbbe che la nozione dell'essere è *quodammodo universalis* e *quodammodo singularis*. In ambedue i sensi è conosciuto dall'intelletto *per se et immediate*, ma sia l'intimità di un singolo esistente, sia l'insieme di tutti gli esistenti attualmente contenuti nella nozione dell'essere, sono conosciuti solo *indistintamente e confusamente*. Conoscenza *immediata e per sè* non si oppone a conoscenza *indistinta e confusa;* S. Tommaso oppone la conoscenza *immediata e per sè* dei primi principi che denomina *intellectus principiorum*, alla conoscenza *mediata* delle conclusioni virtualmente contenute nei principi che denomina *scientia* nel senso proprio della parola.

Ciò significa che *immediatezza e mediatezza* nel conoscere tomista non

(43) « Ratio nihil est aliud quam natura intellectualis obumbrata, unde inquirendo cognoscit » (*De Verit.*, I, 9).

(44) « Ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio; nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, per se notum est et ad ipsum natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio » (*C. G.*, I, 57).

si oppongono per esclusione, ma piuttosto per inclusione, e precisamente; l'immediatezza dei principi si oppone, come virtualità includente, alle conclusioni in essa incluse. L'immediatezza include la mediatezza.

E ciò diviene chiaro quando si considera che l'immediatezza della conoscenza intellettiva umana è *imperfetta* e che il ragionamento e il discorso mentale (la mediatezza) si esercita nell'*interno*, non *al di fuori* dell'immediatezza. La mediatezza del ragionare è possibile solo in quanto è partecipazione dell'immediazione. Infatti non sarebbe possibile il ragionare se non nell'interno della luce che viene dai primi principi, e in forza di questa medesima luce.

Bisogna dunque concludere che l'immediatezza del conoscere ammette gradi: altra è l'immediatezza del conoscere divino, altra quella del conoscere angelico, altra quella del conoscere umano. Vi sono tanti gradi d'immediatezza quanti sono i gradi diversi di conoscenza *per sè nota e immediata*, nell'ambito stesso della conoscenza umana. Rispetto agli intelletti separati (Dio, gli angeli e forse l'anima separata), l'abbiamo ribadito, è più noto ciò che è più perfetto. Rispetto alla conoscenza *sensibile* umana è più noto il singolare sensibile. Rispetto al conoscere *intellettivo* è più noto ciò che è più universale. Quanto più una nozione è universale tanto più è nota all'intelletto. E siccome nessuna nozione è più universale della nozione dell'essere e dei suoi attributi e principi, nessuna cosa è più nota quanto l'essere e i principi dell'essere.

Ma ancora: non tutti gl'intelletti umani sono perfetti allo stesso modo: alcuni vedono più lontano, altri meno. In via generale vedono più lontano gl'intelletti più esercitati, meno lontano quelli meno esercitati. Alcuni principi sono noti *per se immediate quoad omnes homines*, altri invece sono *per se et immediate noti non omnibus sed sapientibus tantum*.

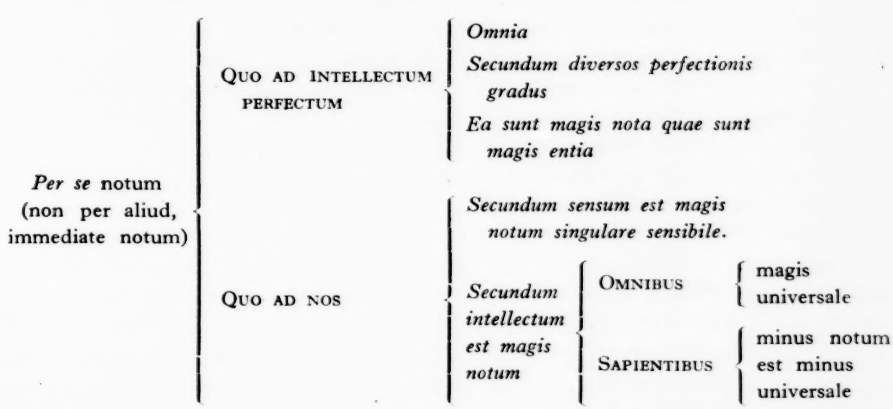
Concludendo: vi è una scala gerarchica di *notitia per se* sia rispetto agli *intelletti separati*, sia rispetto all'intelletto umano. Ma la gerarchia del *notum per se* rispetto agl'intelletti separati coincide con la gerarchia degli esseri, cominciando dall'alto in basso; la gerarchia del *notum per se* rispetto all'intelletto umano comincia dal basso verso l'alto. È una dottrina che si può ampiamente documentare (45).

(45) S. *Theol.*, I, q. 2, a. 1; *C. G.*, I, c. 10; In Boeth., *De Trinit.*, I, a. 3.

« Prius et notius dicitur dupliciter: scilicet quoad nos, et secundum naturam... ea ex quibus procedit demonstratio sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam et non quoad nos. Et ad huiusmodi expositionem dicit quod priora et notiora simpliciter sunt illa quae sunt remota a sensu, ut universalia. Priora et notiora quoad nos sunt proxima sensui, scilicet singularia quae opponuntur universalibus, sive oppositione prioris et posterioris, sive oppositione propinqui et remoti.

« Videtur autem contrarium huius haberi in primo Physicorum, ubi dicitur, quod universalia sunt priora quoad nos, posteriora secundum naturam. Sed dicendum est quod hic loquitur de ordine singularis ad universale simpliciter, quorum ordinem oportet accipere secundum ordinem cognitionis sensitivae et intellectivae in nobis. Cognitio ex sensu procedit in nobis. Unde et singulare est prius et notius quo ad nos, quam universale. In primo autem Physicorum non ponitur ordo universalis ad singulare simpliciter sed magis universalis ad minus universale, ut puta animalis ad hominem; et sic oportet quod est in potentia sit prius natura et posterius tempore. Co-

Possiamo schematizzare come segue la dottrina tomista:



Non è vero che nell'universale non conosciamo il singolare, ma è vero soltanto che mentre il senso conosce distintamente il singolare nel singolare, isolato dell'universale e degli altri singolari, l'intelletto conosce il singolare nell'universale e l'universale nel singolare *licet alio et alio modo*. Il singolo conosciuto intellettivamente nel suo *actus essendi* contiene e abbraccia tutti gli

gnitio autem generis est quasi potentialis in comparatione ad cognitionem speciei, in qua actu sciuntur omnia essentialia rei. Unde et in generatione scientiae nostrae prius est cognoscere magis commune quam minus commune.

Item in libro Physicorum dicitur quod innata est nobis via ex nobis notioribus. Non ergo demonstratio fit ex his quae sunt priora simpliciter sed quoad nos. Sed dicendum est quod hic loquitur (Philosophus) secundum quod id quod est in sensu, est notius quo ad nos, eo quod est in intellectu. Ibi autem secundum quod id quod est notius quoad nos, est etiam in intellectu. Ex singularibus autem quae sunt in sensu non sunt demonstrationes sed ex universalibus tantum, quae sunt in intellectu. Vel dicendum quod in omni demonstratione oportet quod procedatur ex his quae sunt notiora quoad nos non tamen singularibus sed universalibus » (*Poster. Analyt.*, I, l. 4).

« Magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione Scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nobis nota minus communia; eo quod per causas particulares, pervenimus ad causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quoad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium in nobis praecedit cognitionem intellectivam quae est universalium. Facienda est etiam vis in hoc quod maxime universalia non dicit simpliciter esse difficillima, sed "fere". Illa enim quae sunt a materia penitus separata, secundum esse, sicut substantiae immateriales, sunt magis difficilia nobis ad cognoscendum, quam etiam universalia: et ideo ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo » (*Met.*, I, l. 2, n. 46).

altri singolari nel loro insieme e nella loro singolarità; tuttavia l'*actus essendi* come contenente tutti gli esistenti (come totalità) è conosciuto con assoluta chiarezza, gli esistenti in esso contenuti sono conosciuti solo indistintamente e confusamente. Perciò mentre i sensi attingono, con immediatezza, solo la singolarità esterna e fenomenica del singolare, l'intelletto conosce i singolari nell'universale.

b) *La conoscenza dei primi principi è naturale, necessaria, innata.*

Ogni facoltà conoscitiva ha un suo proprio e connaturale oggetto di conoscenza in virtù del quale si definisce la facoltà stessa, in modo tale che, dovunque vi è quella natura, vi è la conoscenza di quell'oggetto. Per intendere a fondo questa dottrina è necessario rifarsi a un principio generale: il modo d'agire scaturisce dal modo d'essere: l'essere e l'agire si corrispondono sempre esattamente. A un determinato modo di essere corrisponde un determinato modo di agire. È una legge di valore assoluto. Anzi non è altro che una specificazione del principio d'identità e di determinazione dell'essere.

Ed ancora: ad una determinata virtù operativa corrisponde naturalmente un determinato oggetto. Come vi è perfetta corrispondenza fra essere ed agire, così vi è perfetta corrispondenza fra la virtù e la potenza operativa e il suo oggetto. L'oggetto rivela la struttura della facoltà. « *Unius virtutis oportebit esse naturaliter unum obiectum* » (*C. G*, II, 83).

La natura dell'oggetto rivela, e in certo modo costituisce, la natura dell'atto, la natura dell'atto rivela la natura della facoltà. È una legge altrettanto immediata quanto il principio d'identità di cui costituisce una specificazione. Quando diciamo che l'oggetto naturale d'una facoltà è uno e determinato, che è naturale per una determinata facoltà un determinato oggetto, diciamo qualcosa di molto profondo, qualcosa che esprime la natura della facoltà stessa, quale ci viene rivelata dalla nostra esperienza coscienziale.

Come la vista ha per oggetto suo naturale il colore e l'udito il suono, così l'intelletto ha per suo oggetto naturale l'essere. Nulla rende così chiaro il significato di oggetto naturale di conoscenza quanto gli esempi addotti (46). L'oggetto naturale è uno solo, *uno* non nel senso di *imperfezione*,

(46) « Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse unum naturale obiectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens » (*C. G.*, II, 83).

di povertà, ma nel senso di *perfezione* e di *determinatezza*. Perfezione e determinatezza sempre accompagnano e si commisurano a vicenda. Quanto più una cosa ha di perfezione, tanto più ha di determinatezza. È un principio che vale universalmente per ogni ordine di realtà. Come ogni senso ha un suo oggetto di conoscenza ben determinato e proprio, così l'intelletto ha un oggetto ben determinato e proprio, e questo è l'essere. Come la vista e l'udito conoscono naturalmente il proprio oggetto naturale, così l'intelletto conosce naturalmente il proprio oggetto di conoscenza: l'essere. Continuiamo l'analogia: come il colore, oggetto naturale e proprio della vista, è ciò in ragione di cui l'occhio conosce tutti i colori, *per se* conoscibili, così l'*essere*, oggetto naturale e proprio dell'intelletto, è ciò in virtù di cui (*id sub quo*) conosce tutto ciò che è proprio dell'essere in quanto essere, e in questa conoscenza si fonda la conoscenza dei primi principi dell'essere e ne scaturisce naturalmente. Solo questi primi principi l'intelletto conosce *per se* e naturalmente. Le conclusioni di questi principi sono conosciute per mezzo di questi principi, non naturalmente ma discorsivamente.

Conoscenza naturale significa anzitutto conoscenza che appartiene alla facoltà conoscitiva come proprietà naturale, essenziale, costitutiva della facoltà medesima, distrutta la quale rimane distrutta la stessa facoltà. Qualsiasi facoltà conoscitiva si rende intelligibile soltanto in rapporto al suo oggetto naturale. Tra la facoltà e il suo oggetto vi è il rapporto trascendentale di potenza ad atto. Come l'atto non ha la sua spiegazione se non per il suo essenziale riferirsi alla potenza, così la facoltà non ha la sua spiegazione se non per l'essenziale riferirsi al suo oggetto naturale.

Dire riferimento essenziale, naturale, trascendentale, è lo stesso che dire riferimento *necessario, assoluto, innato.*

La conoscenza naturale è conoscenza *necessaria, assoluta, innata.* In questo senso, e solo in questo senso, S. Tommaso dirà che la conoscenza dell'essere e dei primi principi è conoscenza *innata.* L'innatismo tomista non ha nulla a che fare con l'innatismo di tipo platonico o cartesiano (47).

c) La conoscenza naturale dell'essere e dei primi principi è intuitiva.

Ogni facoltà conoscitiva rispetto al suo oggetto *proprio e naturale* ha rapporto d'immediatezza intuitiva. Secondo il concetto di conoscenza naturale sopra spiegato, è impossibile che una conoscenza naturale non sia

(47) « Videmus enim quod hominibus secundum humanam naturam sunt innata prima principia » (*Met.*, II, l. 5, n. 331). « Cognitio Dei nobis innata esse dicitur in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse » (In Boeth., *De Trinit.*, I, ad 4um). « Talis cognitio principiorum inest nobis a natura » (*Met.*, III, l. 5, n. 389). « Substantia uniuscuiusque sensus et eius definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili. Ratio autem uniuscuiusque potentiae consistit in habitudine ad proprium obiectum » (In *De Anima*, II, l. 13, n. 387).

intuitiva. Dove vi è riferimento essenziale e trascendentale vi è riferimento immediato. Dire che una conoscenza naturale non è intuitiva sarebbe come dire che gli angoli del triangolo non sono uguali a due retti, oppure che la razionalità non appartiene essenzialmente all'uomo. Dire che una conoscenza è naturale, e negare che sia intuitiva, è lo stesso che negare la facoltà stessa. Sarebbe come dire che l'occhio è fatto per vedere ma non può vedere.

Ogni conoscenza naturale e immediata è conoscenza intuitiva, è visione immediata dell'oggetto naturale e proprio della facoltà in parola.

È tuttavia necessario rilevare che l'intuizione intellettuale umana è tutt'altra dall'intuizione intellettuale divina o angelica. Nell'uomo l'intelletto è unito ai sensi. In paragone all'intuizione intellettuale di Dio, l'intuizione intellettuale umana non merita nemmeno il nome di intuizione; tuttavia l'Angelico non esita a chiamarla intuizione (48).

d) La conoscenza naturale dei principi dell'essere è indimostrabile ed evidentissima.

Se la scienza dei primi principi è visione intellettuale dell'essere, in quanto è visione, intuizione, immediatezza, è evidenza e perciò è scienza indimostrabile, non per difetto ma per eccesso. Non è dimostrabile perchè la dimostrazione è superflua, essendo la sua certezza superiore alla certezza della dimostrazione. Non ha bisogno di ricevere una sua evidenza dalla dimostrazione perchè è proprio essa che comunica alla dimostrazione tutta la sua evidenza e certezza. Questo è il senso dell'indimostrabilità della scienza dei primi principi (49).

Nonostante l'espressione paradossale è necessario riconoscere che l'*in-*

(48) « Sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu » (*De Verit.*, VIII, 15). « Intuemur inviolabilem veritatem » (*De Verit.*, X, 8). « Subito sine inquisitione » (*De Verit.*, XVI, 1). « Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima pertingit vel pervenit » (*De Verit.*, XVI, 1).

(49) « Intellectus nihil aliud est quam quaedam scientia indemonstrabilis. Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione; non propter defectum demonstrationis, sed quia id de quo certitudo habetur, est demonstrabile et per se notum. Et ideo ad hoc exponendum subdit quod scientia demonstrativa nihil aliud est quam certa existimatio immediatae propositionis » (*Poster. Analyt.*, II, l. 44). « Non omnis scientia est demonstrativa, id est per demonstrationem accepta, sed immediatorum principiorum est scientia indemonstrabilis, i. e. non per demonstrationem accepta... Necesse est scire priora, ex quibus est demonstratio: sed haec aliquando contingit reducere in aliqua immediata, alias oportet dicere quod inter duo extrema, scilicet subiectum et praedicatum, essent infinita media. Qualitercumque ergo media assumantur, est accipere aliquid alteri immediatum. Immediata autem cum sint priora, oportet esse indemonstrabilia » (*Poster. Analyt.*, I, l. 6).

« Demonstratio oportet quod procedat ex immediatis vel per aliqua media » (*Poster. Analyt.*, I, l. 4).

tellectus principiorum è l'indimostrabile principio e causa ultima di ogni dimostrazione. Anzi solo un fondamento indimostrabile rende possibile qualsiasi dimostrazione. Sarebbe impossibile giungere a qualsiasi conclusione scientifica che abbia senso senza l'indimostrabile scienza innata e necessaria dei primi principi. Nella misura in cui si dimentica l'*intellectus principiorum*, si scalza il fondamento di qualsiasi scienza e si apre la via al problematicismo senza soluzione di tanta parte delle filosofia moderna, al relativismo, allo scetticismo, alla filosofia come semplice dialogo senza conclusione. Soltanto nella misura in cui si riconoscono dei principi evidenti, fermi, validi universalmente, si può salvare una scienza evidente, ferma, universalmente valida. Una gnoseologia che sia come una costruzione senza fondamento, rimane, di necessità, una costruzione senza tetto.

Si tratta di dogmatismo? Sì, se essere fedeli all'esperienza equivale a dogmatizzare. Sì, se riconoscere quello che vediamo si chiama dogmatismo.

e) L'*intellectus principiorum* è conoscenza *certissima* e *fermissima*. « *Illi qui habent cognitionem principiorum, habent certiorem cognitionem cognitione quae est per demonstrationem* » (*Poster. Analyt.*, II, l. 20). « *Nullum aliud genus cognitionis quam intellectus est certius scientia* » (*ibid.*). Anzi la conoscenza dei primi principi rispetto a qualsiasi altra conoscenza ha ragione di causa. Perciò come ogni altra conoscenza è causata da questa conoscenza, così ogni altra certezza è causata dalla certezza di questa conoscenza. « *Nulla autem cognitio est certior, cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt* » (*Poster. Analyt.*, II, l. 20). L'analogia che assimila il rapporto fra l'*intellectus principiorum* e qualsiasi altra conoscenza al rapporto causa-effetto è ricco di significato. Tutta la perfezione che è nell'effetto, è nella causa, e viceversa. Perciò S. Tommaso potrà affermare: « *Certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet Primus philosophus* (a cui spetta formalmente la scienza dell'essere e dei primi principi), *est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione* » (*Met.*, IV, l. 6, n. 596). Questa conoscenza è più certa di qualsiasi altra, anche della scienza matematica. « *Cognitio certior omni scientia* » (*Poster. Analyt.*, I, l. 42). I passi si potrebbero moltiplicare *sine fine* (50).

La stessa matematica e qualsiasi altra scienza attinge la sua certezza dalla certezza assoluta dei primi principi. Qui abbiamo la chiave che ci

(50) « Sunt communes conceptiones omnium ex quibus procedunt demonstrationes in quantum scilicet singula principia propriarum conclusionum demonstratarum habent firmitatem virtute principiorum communium (*Met.*, III, l. 5, n. 387). « Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus. Unde in secundo Physicorum propositiones syllogismi pronuntur in genere causae efficientis. Effectus autem antequam producatur in actu, praeexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse » (*Poster. Analyt.*, I, l. 3). « Rationabiliter cognitio horum principiorum est causa cognitionis conclusionum, quia semper id quod est per se, est causa eius quod est per aliud » (*Poster. Analyt.*, I, l. 6).

permette di risolvere la questione fondamentale del valore della nostra conoscenza di cui tanto si è occupata la gnoseologia scolastica negli ultimi cinquant'anni.

Ma vi è anche una risposta ai neopositivisti, tutti intesi a ridurre ogni altra certezza alla certezza matematica. La certezza matematica non può essere presa come certezza-tipo di ogni altra certezza. Il tipo di ogni altra certezza è soltanto la certezza dei primi principi, dell'*intellectus principiorum*. E non ci si può nemmeno appellare alle caratteristiche della scienza e del metodo matematico per insistere sulla certezza matematica come certezza tipo, come modello di esattezza, perchè qualsiasi caratteristica della matematica o di qualsiasi altra scienza esatta, è anteriormente, è più profondamente caratteristica della certezza dei primi principi, di quella « scienza » che chiamiamo, tomisticamente, *intellectus principiorum*.

f) L'intellectus principiorum è conoscenza infallibile, assolutamente vera, che solo *oralmente, esteriormente e a parole può essere negata.*

Una scienza naturale, immediata, intuitiva, che coincide con l'uso primordiale dell'intelligenza umana, che è visione intellettuale, è necessariamente infallibile. In nessun caso può fallire. S. Tommaso dice: « intuizione dell'inviolabile verità », in base alla quale noi giudichiamo di qualsiasi altra verità (51). L'infallibile illuminazione agostiniana diviene in S. Tommaso infallibile intuizione dei primi principi propria dell'intelligenza come facoltà dell'essere. È l'interpretazione tomista dell'illuminazione agostiniana. Non è necessario per S. Tommaso far ricorso all'immediata illuminazione di Dio.

Creando l'uomo Dio gli ha dato un'intelligenza che sa leggere nell'essere, che sa cogliere il significato della realtà e delle sue leggi primordiali. Oltre l'infallibilità divina vi è anche un'infallibilità relativa, imperfetta, propria dell'intelletto umano, per il fatto stesso d'essere facoltà dell'essere e d'intuire i primi principi del reale. Nel corso della storia vi sono stati di quelli che hanno negato il valore dei primi principi. Ma non sempre quello che gli uomini dicono lo pensano anche. Il dubbio universale *assoluto* è impossibile, perchè è impossibile dubitare della percezione dell'essere senza cui nessuna conoscenza e perciò nessun dubbio potrebbe sussistere. È possibile invece il dubbio universale *relativo*. È possibile cioè rimettere tutto in questione, anche la verità più elementare, anche i primi principi. Ma

(51) « Notitia animae habetur in quantum intuemur infallibilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit lib. IX de Trinitate, (cap. 6): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes » (*De Verit.*, X, a. 8 c.). « Quia prima principia sunt semper vera, manifestum est quod non pertinent ad habitus qui semper sunt falsi, neque etiam ad habitus qui interdum recipiunt falsitatem; sed solum ad abitus qui semper sunt veri » (*Poster. Analyt.*, II, l. 20).

questa capacità coincide con la capacità di riflettere su tutto, anche sui primi principi, di metterli in questione. Ma altro è metterli in questione e altro è la possibilità di dubitare in modo *assoluto*. Il dubbio assoluto è un assurdo. È proprio la luce dei primi principi, il loro valore assoluto che rende possibile il dubbio. Il dubbio non può essere altro che una luce imperfetta e parziale sull'essere. Il dubbio è soltanto possibile perchè l'intuizione umana non ha una presa così perfetta sulla realtà come l'intuizione dell'intelligenza di Dio e degli Angeli.

Se il dubbio universale assoluto è impossibile, è impossibile contraddire alla verità dei primi principi; la contraddizione sarà possibile solo esteriormente e a voce, non interiormente e col pensiero. È ciò che ripetutamente afferma l'Angelico (52). La luce interiore dell'intelletto rimane finchè rimane l'intelletto. Se l'intelletto comprende qualche cosa, se vede, non può non vedere, anche se a parole si dice di non vedere. Chi vede la luce del sole può anche negare di vederla, ma altro è negarla esteriormente e altro è dubitarne interiormente. L'intelletto è, per essenza, visione della realtà, dell'essere con le sue proprietà, immanenti all'essere medesimo. Soltanto il nulla non si può assolutamente vedere. Non vi è intellezione se non di qualche cosa come non vi è visione oculare se non di qualche cosa. Anche l'illusione è conoscenza di qualche cosa. Non si può dunque arguire dal fatto che l'occhio talora s'illude, nè si può obiettare che anche chiudendo gli occhi vedo accendersi dei fosfemi luminosi, mentre in realtà vi è solo tenebre. Anche queste illusioni hanno una loro realtà. Soltanto quando l'intelletto non attinge assolutamente nulla non vi è una visione intellettuale.

(52) « His principiis exteriori ratione instari potest, vel vere vel apparenter; interiori autem ratione non est possibile semper instari. Et hoc quia nihil est adeo verum quin voce negari possit. Nam et hoc principium notissimum quod non contingat idem esse et non esse, quidam ore negavere. Quaedam vero adeo sunt vera, quod eorum opposita, intellectu capi non possunt; et ideo in interiori ratione eis obviari non potest, sed solum exteriori quae est per vocem. Et huiusmodi sunt communes animi conceptiones » (*Poster. Analyt.*, I, l. 19). « Deceptio potest contingere circa duo. Uno quidem modo circa ea quae sunt prima principia et immediata, dum scilicet opinatur quis opposita principiis, quae quidem etsi non possit opinari interius in mente... quia non cadunt sub apprehensione, potest tamen eis contradicere secundum vocem et secundum quamdam falsam imaginationem ut dicitur de quibusdam negantibus principia in 4 Metaphysic. Alio modo circa conclusiones, quae non sunt prima et immediata. Et prima quidem ignorantia sive deceptio opponitur cognitioni intellectus. Secunda autem cognitioni scientiae » (*Poster. Analyt.*, I, l. 27). « Impossibile est enim quemcumque " suscipere " sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est quod *quidquid aliquis dicit*, haec mente suscipiat vel opinetur » (*Metaph.*, IV, l. 6). « De quolibet enim cognito potest homo opinari quod possit aliter se habere; nisi forte de primis principiis per se notis, quorum contraria non cadunt in existimationem, de quibus tamen non est scientia. Sed circa omnia mediata quorum est demonstratio et scientia, potest aliquid existimare, quod possibile sit aliter se habere, et ita potest ea opinari » (*Poster. Analyt.*, I, l. 44).

g) L'intellectus principiorum è conoscenza sperimentale e positiva.

Qui prendiamo la parola esperienza in senso ampio e senza separare, come taluni inconsciamente fanno, l'esperienza sensibile dall'esperienza intelligibile. Nell'uomo vi è una sola esperienza coscienziale conoscitiva, nella quale vi sono molteplici aspetti che sussistono, pure nell'unità della medesima. È un difetto che si nota in molta parte della filosofia moderna e contemporanea, da Cartesio in poi, la restrizione del concetto di esperienza alla sola esperienza sensibile, come se nell'uomo vi fosse un'esperienza puramente sensibile, indipendente dall'esperienza intellettuale, ovvero la scissione fra esperienza sensibile ed esperienza intelligibile, in modo che vi possa essere un'autonomia fra l'una e l'altra. Altro è distinzione altro separazione, altro è attività propria dei sensi e altro è autonomia dei sensi rispetto all'intelletto. Dobbiamo invece distinguere, nell'esperienza umana, un doppio aspetto: l'esperienza sensibile e l'esperienza intelligibile. Se l'intelligenza, come facoltà dell'essere, è capace d'attingere la realtà come tale, di vederla, anche l'intendere è un'esperienza. È un'esperienza diversa dall'esperienza dei sensi perchè solo l'intelligenza è capace di vedere le cose come tali, l'essere come tale, ma è vera esperienza. Certamente, per l'uomo, l'intendere è condizionato dall'esperienza sensibile; tuttavia ogni esperienza sensibile è sempre totalmente pervasa dalla luce dell'intelligenza, e si trasfigura in esperienza intelligibile. Qualunque cosa percepita dai sensi, l'intelletto la percepisce come cosa. L'intelletto dunque ha l'esperienza dell'essere, come l'occhio ha l'esperienza della luce. È un'esperienza che si può chiamar *esperienza spirituale*, perchè attinge la materia e tutte le proprietà della materia come essere cioè in una maniera eccedente la materia, lo spazio, il tempo, la sensibilità.

Per l'uomo come tale ogni altra esperienza non ha senso se non nell'esperienza intellettuale dell'essere. Più ancora, per l'uomo come tale, ogni altra esperienza non esiste se non esiste l'esperienza intellettuale dell'essere nella quale e per la quale ogni altra esperienza si chiarisce come tale esperienza e prende il suo significato. L'esperienza dell'essere e dei primi principi la possiamo dunque dire l'esperienza di ogni esperienza, come l'abbiamo detta scienza di ogni scienza.

Il carattere della scienza dei primi principi non è dunque qualcosa di stabilito a priori, al di fuori dell'esperienza. Non è altro che l'analisi della più alta forma dell'esperienza umana. Negare i primi principi equivale dunque a negare l'esperienza umana, anzi, poichè si tratta del momento più profondo e più caratteristico dell'esperienza umana, negare o misconoscere l'uomo medesimo. La verificabilità dei dati di quest'esperienza fondamentale ha un rigore maggiore di qualsiasi esperienza scientifica o matematica, perchè la verificabilità dell'esperienza scientifica attinge tutto il suo valore e il suo significato dai dati imprescindibili e assoluti di quest'esperienza. Ai neopositivisti d'oggi, che tanto sbandierano quest'esperienza, come l'unica via di

raggiungere la verità, rispondiamo appellandoci ad un'esperienza più rigorosamente verificabile che quella del tipo scientifico. Rispondiamo che il rigore dell'esperienza scientifica per noi è troppo imperfetto e troppo mutevole in confronto con la verificabilità dell'esperienza dei primi principi, che sta alla base di ogni altra verificabilità, essendo verificabilità di ogni verificabilità (53). Ne consegue dunque che l'autentica filosofia, non quella campata sulle nubi dell'apriorismo, ma quella docile ai dati dell'esperienza, ha un rigore maggiore di qualsiasi altra scienza. Oggi è un dogma universalmente accettato dalla filosofia contemporanea, al di fuori della Scolastica e di poche altre tendenze, che la filosofia non ha nè può avere il rigore di esattezza che ha la scienza. È vero il contrario, che il rigore della scienza, la verificabilità della scienza, dev'essere ricondotta alla verificabilità della filosofia, purchè non si faccia della filosofia cominciando da presupposti kantiani o cartesiani, che partono da punti di vista arbitrari e dogmatici, al di fuori dell'autentica esperienza umana del reale.

h) L'« intellectus principiorum » è la più sublime conoscenza dell'uomo.

La scienza dei principi S. Tommaso la dice *altissimum nostrae scientiae.* È il momento supremo del conoscere umano in due sensi: quanto al *modo,* quanto al *contenuto.* Quanto al modo, perchè il modo con cui noi conosciamo i primi principi ci avvicina al modo con cui Dio e gli Angeli conoscono tutte le cose in quanto cioè conosciamo i primi principi per intuizione immediata, ancorchè non senza l'ausilio dei sensi. Quanto al contenuto, perchè l'intuizione dell'essere e dei primi principi include tutta la realtà. È una scienza totalitaria, che abbraccia la totalità del reale. Attraverso la conoscenza intellettuale dell'essere l'uomo si rivela *onnisciente.* La sua è onniscienza imperfetta che non ha nulla di comune con l'onniscienza di Dio, ma è pure onniscienza. Qualsiasi intelletto per il fatto che attinge l'essere è aperto alla totalità del conoscibile. La differenza fra intelletto e intelletto dipende dalla perfezione con cui gl'intelletti conoscono.

i) La conoscenza naturale dei primi principi è la scienza di ogni scienza.

L'*intellectus principiorum* è una scienza che *preesiste ed è presupposta* in *qualsiasi altra scienza.* Qualsiasi riflessione scientifica presuppone l'intuizione dei primi principi mediante la quale è possibile il discorrere della ragione. « *Immediata principia... ex praeexistenti cognitione cognoscere non possumus, quia praeexistens cognitio est certior, cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt* » (*Poster. Analyt.*, I, l. 20).

(53) « Aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes » (*De Verit.*, q. X, a. 8).

Qualsiasi scienza non è altro che uno sviluppo da una scienza preesistente in noi, anteriormente a qualunque scienza acquisita. È impossibile separare la scienza acquistata dalla scienza naturale dei primi principi. È impossibile che vi sia una scienza non basata *sull'intellectus principiorum*. Di qui rimane stabilito il rapporto di necessaria continuità fra questa e tutte le altre scienze. Non si può far a meno della scienza naturale dei primi principi, senza togliere la condizione di possibilità di ogni scienza (54).

La conoscenza naturale dell'essere e dei suoi principi si rivela così come scienza virtualmente inclusiva di tutte le altre scienze. Tutti i progressi della scienza umana individuali e collettivi, in tutti i suoi settori, tutti gli sviluppi del pensiero, sono precontenuti nella conoscenza naturale dell'essere e e dei suoi principi, la quale è dunque una conoscenza totale e onniinclusiva.

Le più lontane e remote conclusioni del sapere umano hanno qui la loro scaturigine prima, la fonte inesauribile, d'onde attingono incessantemente ogni luce e ricchezza.

Dall'« intellectus principiorum » all'« intelligentia indivisibilium »

Se tutte le conclusioni della scienza umana riflessa sono preesistenti e precontenute nella conoscenza naturale dell'essere e dei suoi principi come l'effetto nella causa, la parte nel tutto, l'albero nel seme, ne segue allora che tutto lo svolgimento del processo conoscitivo umano è precontenuto nella conoscenza naturale dell'essere e dei suoi principi, che tutto lo svolgimento del processo conoscitivo si sviluppa interiormente a questa conoscenza, che i suoi distinti e diversi momenti sono immanenti ad essa come la parte è immanente al tutto.

L'intuizione intellettuale dell'essere e dei primi principi contiene ogni discorso mentale come il totale contiene il parziale, l'immediatezza contiene ogni mediazione come il totale contiene il parziale, e nello stesso modo ogni dubbiezza è contenuta nella certezza dell'essere e dei suoi principi, ogni oscu-

(54) « Scientia fit in nobis actu per aliquam scientiam in nobis praeexistentem. Et hoc est fieri in nobis scientiam per syllogismum, aut argumentum quodcumque ». « Acceptio cognitionis in nobis fit ex aliqua praeexistenti cognitione. Et ideo dicit (Aristoteles): "omnis doctrina et omnis disciplina", non autem omnis cognitio, quia non omnis cognitio ex priori cognitione dependet. Esset enim in infinitum ire. Omnis autem disciplinae acceptio ex praeexistente cognitione fit. Nomen autem doctrinae et disciplinae ad cognitionis acquisitionem pertinet. Nam doctrina est actio eius qui aliquid cognoscere facit. Disciplina autem est receptio cognitionis ad alio. Nec accipitur hic doctrina et disciplina secundum quod se habent ad acquisitionem scientiae tantum, sed ad acquisitionem cognitionis cuiuscumque. Quod patet, quia manifestat hanc propositionem etiam in disputativis et theoricis disputationibus, per quas non acquiritur scientia. Propter quod etiam non dicit ex praeexistenti scientia vel intellectu, sed universaliter cognitione. Addit autem intellectivae ad excludendum acceptionem cognitionis sensitivae vel imaginativae. Nam procedere ex uno in aliud est rationis solum » (*Ibid.*, l. 6).

rità nell'evidenza, ogni errore nel vero come il parziale è contenuto nel totale. L'errore, l'incertezza, il dubbio, hanno la loro ragion d'essere nell'imperfezione radicale dell'intuizione intellettuale umana; ma di fronte alla verità, all'evidenza e certezza della conoscenza dell'essere, che è pienezza onniinclusiva, rimangono sempre qualcosa di parziale. L'errore, il dubbio, la mancanza di chiarezza, riguardano sempre conclusioni particolari o anche aspetti particolari della stessa conoscenza naturale dell'essere. La conoscenza falsa, dubbia, oscura sta sempre alla conoscenza naturale dell'essere come ciò che è *per accidens* sta a ciò che è *per se*. E come tutto ciò che è *per accidens* si risolve (*reducitur*) in ciò che è *per se*, così ogni conoscenza falsa, dubbia, oscura, trova la sua soluzione nella verissima conoscenza naturale dell'essere e dei suoi principi. E come ogni relativo si risolve in qualche cosa di assoluto, così ogni imperfezione del conoscere si risolve nell'assolutezza della conoscenza naturale dell'essere. E così pure ogni discorsività si risolve nell'intuizione intellettuale, ogni mediazione nell'immediatezza, ogni divenire conoscitivo nell'inconcussa fermezza della conoscenza naturale dell'essere e dei suoi principi.

Resta così chiarito il senso del processo psicologico, gnoseologico e logico del nostro conoscere come passaggio da intuizione a intuizione, o, come dice l'angelico, dall'*intellectus principiorum* all'*intelligentia indivisibilium*.

A prima vista *intellectus principiorum* e *intelligentia indivisibilium* potrebbero sembrare la medesima cosa. Infatti lo stesso S. Tommaso qualche volta usa le due espressioni nel medesimo significato. Tuttavia vi è una differenza fra l'una e l'altra. L'*intellectus principiorum* esprime l'intuizione intellettuale nel suo punto di partenza, anteriormente a qualsiasi discorso della ragione. È l'intuizione primordiale dell'essere e dei primi principi, intuizione che contiene confusamente tutto ciò che è conoscibile. L'*intelligentia indivisibilium* è l'intuizione chiara delle essenze indivisibili che consegue generalmente il lavorio della ragione discorrente. Anche l'*intellectus principiorum* è intuizione di almeno un'essenza, quella dell'*essere* come tale, e in questo senso anche l'*intellectus principiorum* può dirsi *intelligentia indivisibilium*.

Comunque l'*intelligenta indivisibilium* è piuttosto il punto d'arrivo dell'intuizione intellettuale umana; punto d'arrivo posteriore e susseguente il dinamismo dell'attività discorsiva. S. Tommaso oppone talora l'*intelligentia indivisibilium* al *giudizio*. In questo caso coincide con la prima operazione della mente: la *simplex apprehensio rei*.

La semplice percezione intellettuale di un'essenza è un'intuizione dalla quale è escluso il dinamismo proprio del raziocinio. Tuttavia anche l'elemento fondamentale del giudizio (la *compositio* o *divisio*) è di natura un'intuizione intellettuale (55). Ma se la *simplex apprehensio* deve dirsi *intelligentia indivi-*

(55) « Una enim actio intellectus est intelligentia invisibilium, sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus, sive imaginatio per intellectum » (*Poster. Analyt.*, I, l. 1). « In-

sibilium, l'intuizione primaria del giudizio dovrà dirsi *intelligentia indivisibilium*. Occorre però notare che il giudizio è subordinato all'*intelligentia indivisibilium* come il mezzo è subordinato al fine.

Lo scopo del giudizio, e tanto più lo scopo del raziocinio, è quello di portare la mente alla semplice contemplazione delle essenze disvelate nella loro chiarezza. È vero che non si può formulare un giudizio se prima non si ha l'apprensione di un'essenza, ma il giudizio fa passare dall'apprensione imperfetta all'apprensione perfetta. La stessa cosa vale per il raziocinio. Si può dire allora (dal punto di vista della perfezione conoscitiva) che il giudizio e il raziocinio stanno all'*intelligentia indivisibilium* come la potenza sta all'atto.

L'*intelligere* come semplice intuizione intellettuale sta all'origine e al termine di ogni conoscenza umana, come l'atto sta all'origine e al termine di ogni movimento e divenire. Quando l'intelletto è perfetto, è semplice *intelligere*, non è ragione, ma intelletto puro e intuizione pura (56). Quando l'intelletto è imperfetto l'intuizione iniziale è oscura e confusa ed allora l'intelletto si muove, discorre, ragiona, per rendere chiara e distinta l'intuizione iniziale. La ragione è null'altro che l'intelletto *discorrente*. La ragione è dunque principalmente intelletto e come tale è intuente. L'intuizione sta al principio e al termine di ogni discorrere mentale. L'intelligere è un *vedere intellettuale* che sta al pricipio, accompagna e corona ogni nostra conoscenza. La dialettica del conoscere umano è circolare: parte dall'intuizione per tornare all'intuizione. Parte dall'intuizione chiara dell'essere e oscura delle essenze, (*intellectus principiorum*) per tornare, nella luce dell'intuizione dell'essere, all'intuizione chiara dell'essere e delle essenze.

« *Inquisitio rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit, a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur* » (*De Div. Nom.*, c. VII, l. 2, n. 713) (57).

tellectus habet duas operationes: prima cognoscit quod quid est quae vocatur indivisibilium intelligentia, alia qua componit et dividit et in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens » (*Met.*, IV, l. 6, n. 604-605).

(56) « Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione » (*De Verit.*, XV, 1). « Ratio nihil aliud nisi natura intellectualis obumbrata, unde inquirendo cognoscit » (*Sent.*, I, D. 37, q. 4, a. 1).

(57) « Veritas existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animae non statim apprehendere possunt per seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt et ex causis de effectibus judicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae in quantum, per divisionem et multitudinem variarum rerum, diffunduntur ad veritatis co-

Questa limpida descrizione della circolarità dialettica del conoscere, diviene ancor più chiara se richiamiamo il rapporto fra *intellectus e ratio.*

L'intelligere rappresenta il momento *perfetto* del conscere intellettuale, come la *ratio* è il momento *imperfetto.* Se l'*intellectus principiorum* rappresenta il momento più perfetto del conoscere, perchè contiene germinalmente ed a modo di viluppo, tutta la ricchezza del conoscere, l'*intelligentia indivisibilium* rappresenta il momento più perfetto quanto alla chiarezza dei particolari. S. Tommaso paragona il *discorso mentale* al moto, e l'*intellectus principiorum,* che consiste nella *simplex acceptio veritatis,* all'immobile principio e all'immobile conclusione di ogni discorrere.

L'*intellectus,* come tale, e perciò come contemplante e intuitiva visione del vero, apre e chiude il movimento discorsivo dalla mente. Com'è inconcepibile il movimento senza un immobile ed eminentemente attivo principio di movimento e senza un'immobile perfezione che conclude ogni dinamismo, così è inconcepibile il discorso mentale senza l'immobile ed eminentemente attivo intelletto intuente e contemplante. L'intelletto è immobile *per eccesso,* non per difetto. È attività eminente e perciò, come intelletto, non ha bisogno di muoversi. In questo partecipa dell'immobilità dell'intelletto divino. Il movimento discorsivo della mente è determinato dall'intelletto e contenuto nell'intelletto (58).

Il discorrere della ragione umana non avrebbe più senso alcuno, sarebbe campato in aria, sarebbe un moto pazzo anzi impossibile, se non partisse dal punto fermo della conoscenza dell'essere e dei primi principi per tornare al medesimo punto fermo ad esaminare alla sua luce le conclusioni del discorso (59).

gnitionem. Sed tamen in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum *dignae* habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo *Angelis* aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens per multa procedens, ad unum terminatur » (*De Div. Nom.*, c. 7, l. 2, n. 713). *In Boeth. De Trinit.*, q. 6, a. 1 ad 3. « Nam ita divina sapientia est super omnem cognitionem, cuius primus effectus est cognitio intellectus angelici, quae tota in uniformitate consistit; secundus effectus est cognitio rationis, quae multa ad unum convolvit; tertius autem effectus est cognitio sensitiva, quae circa multa diffunditur, sed uniformitatem cognoscere non valet » (*De Div. Nom.*, c. 7, l. 2, n. 714).

(58) « Sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse... Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima in quae ratio resolvit... unde quamvis cognitio animae humanae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur » (*De Verit.*, XV, a. 1).

(59) « Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod

La dialettica circolare del conoscere umano è intimamente connessa con l'esclusione della serie infinita di notevole portata specialmente nella struttura delle cinque vie. La prova dell'esistenza di Dio è una delle applicazioni più solenni, ma il principio è generale e concerne una delle caratteristiche più interessanti della gnoseologia umana. Se tutto il conoscere umano non si svolgesse nell'inesauribile zona di luce promanante dall'*intellectus principiorum*, il ragionamento non si potrebbe chiudere, non giungerebbe mai a una conclusione valida e ferma; sarebbe allora la vanificazione e l'annientamento di qualsiasi scienza (60).

Se, come abbiamo dimostrato, la nozione dell'essere è davvero trascendentale e coinvolgente tutto il reale, l'intellezione dell'essere (soggettivamente parlando) trascende, avvolge e include tutto il conoscere umano. Nessun ragionamento, nessuna dimostrazione, nessun discorso può avvenire al di fuori e al di là dell'*intellectus principiorum*.

La chiarezza, la determinatezza della nozione primordiale dell'essere comunica la sua chiarezza, la sua luce, la sua determinatezza, la sua assolutezza, il suo valore a tutti i momenti dell'umano conoscere.

Se il discorso mentale non avesse un principio determinato (*intellectus entis et primorum principiorum*) e un fine determinato (*intelligentia indivisibilium*), e non si riducesse in maniera esplicita o implicita, ai primi principi, si avrebbe un processo all'infinito, cioè all'indeterminato; ma indeterminato è solo il nulla, sarebbe la morte del pensiero. Ogni discorso mentale comincia sempre (espressamente o tacitamente) dalla più determinata di tutte le nozioni che è la nozione dell'essere da cui attinge determinatezza ogni umano discorrere.

manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter apprehendunt, ut Dionysius dicit. Homines autem aut ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno in aliud, ut dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus » (*S. Theol.*, I, q. 79, a. 8. Cfr. etiam II-II^{ae}, q. VIII, a. 1 ad 2^{um}).

(60) « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem ad aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnis scientia et cognotio rerum » (*De Verit.*, I, 1). « Impossibile est quod aliquid intelligatur nisi in aliquo stetur (*Met.*, II, l. 4, n. 327).

La conoscenza naturale dell'essere nelle sue connessioni con le altre parti della filosofia e le scienze particolari.

La conoscenza dell'essere, come si è procurato di precisare, è assai utile per chiarire il rapporto fra la nozione dell'essere e le diverse parti della filosofia, come pure fra la filosofia e le altre scienze.

a) L'« intellectus principiorum » e la Logica.

Non sarà mai abbastanza sottolineata l'importanza della scienza dei primi principi nelle applicazioni alla Logica di cui costituisce il fondamento principale. Una Logica in cui manchi un capitolo ben nutrito sulla scienza dei principi, quale base di tutto l'edificio, rimane una Logica decapitata, fondata sull'arena. Basta leggere i Commenti di S. Tommaso al « Perí hermenéias » e agli « Analytici Posteriori », per rendersi conto quale importanza abbia nella sua Logica, l'*intellectus principiorum*. Vi si richiama ripetutamente e insistentemente; tutto scaturisce di lì, come il fiume dalla sua sorgente, come l'effetto dalla sua causa, come l'organismo pienamente sviluppato dal germe da cui proviene.

Tutte le ulteriori leggi della Logica dipendono da queste leggi fondamentali. La trattazione del capitolo sulle idee non può avere senso se non si costruisce sulla base dell'idea dell'essere, che è l'idea di tutte le idee, nella quale si risolvono e dalla quale si sviluppano, tutte le altre idee. Ogni altra idea non è altro che una partecipazione dell'idea dell'essere, una sua precisazione ed esplicitazione. Ogni altra idea è potenzialmente, cioè indistintamente, contenuta nell'idea dell'essere; ogni altra idea sta all'idea dell'essere come il contenente nel contenuto, come la parte nel tutto, come l'effetto nella causa. Tutte le altre idee *universali*, sono *particolari rispetto all'idea dell'essere*. L'idea dell'essere permette la comunione di tutte le idee universali fra loro e dell'idee universali con idee particolari, anzi è l'idea che permette e fonda la continuità fra l'ordine logico e quello ontologico, fra l'ordine reale e quello ideale, fra realtà e idea. Ma mentre fonda la comunione, fonda e spiega la distinzione di ogni idea da ogni altra idea. L'irriducibile diversità che vi è fra un'idea e l'altra, per esempio fra l'idea dell'animale e quella dell'uomo, fra l'idea della pianta e quella del minerale, dipende dalla speciale determinazione dell'essere cui essa si riferisce, che essa definisce. Ogni grado dell'essere differenzia totalmente una cosa dall'altra; è la differenza essenziale fra cosa e cosa. Per l'idea dell'essere ogni idea assomiglia totalmente ad ogni altra idea e per essa ogni idea si distingue totalmente da ogni idea. Alla base della Logica occorre dunque collocare l'idea dell'essere che è analoga. Tutte le idee univoche partecipano delle idee analoghe, tutte le idee univoche sono immanenti alle idee analoghe nelle quali trovano la loro unione e nelle quali si distinguono e si oppongono.

Una trattazione sul giudizio, che non tenga conto dei giudizi trascen-

dentali o principi primi, rimane anch'essa una trattazione senza senso. I principi o giudizi trascendentali sono infatti la base di ogni altro giudizio. Tutti i giudizi ulteriori sono contenuti nei giudizi trascendentali, come tutte le idee, nell'idea dell'essere. Le ulteriori leggi del giudizio sono derivate dai giudizi primi e ne scaturiscono naturalmente. Così pure una profonda e decisiva critica dei giudizi kantiani si può fare soltanto partendo da questa base, dove si può cogliere, fino in fondo, il significato dell'analisi e della sintesi nel processo naturale della ragione umana. Se infatti tutti gli altri giudizi sono virtualmente contenuti nei primi giudizi comuni a tutti gli uomini che abbiano l'uso normale dell'intelligenza, vi è una sintesi naturale oggettiva alla base della logica umana e anteriore a qualsiasi analisi. Ogni analisi, come ogni ragionamento, è contenuto in questa sintesi naturale. Attraverso l'analisi l'intelletto ritorna alla sintesi riflessa. Vi sono due sintesi: una naturale e una riflessa, e fra l'una e l'altra l'analisi del giudizio e del ragionamento, cioè del discorrere mentale. Il giudizio affermativo scompone la sintesi naturale e la ricompone nella sintesi riflessa. In questa concezione scompare la scissura kantiana fra l'*a priori* e l'*a posteriori*, poichè la continuità fra le due sintesi è inscindibile, l'*a priori* è inscindibilmente legato all'*a posteriori*. Non esiste un *a priori* non essenzialmente riferibile a un *a posteriori*. Meglio ancora: non esiste alcun a priori non derivato dalla sintesi naturale dell'essere, colta nella più concreta delle esperienze umane e, in questo senso, non vi è un *a priori* non derivato da un *a posteriori*. In quanto tutto il conoscere umano è condizionato dalla conoscenza dell'essere sensibile, è necessariamente un *a posteriori*, e viceversa in quanto il conoscere è tutto, senza alcuna eccezione, penetrato dall'intellettività, è necessariamente *a priori*.

Di qui si vede come le moderne analisi e gli sviluppi della logistica, per quanta importanza abbiano, non ne possono mai avere quanta ne ha la scienza dei principi da cui soltanto possono attingere il loro valore e il loro significato. Sarebbe molto più proficuo che i moderni manuali scolastici di Logica in luogo di dare tanto sviluppo alla logistica, come alcuni usano fare, dessero invece molto maggior sviluppo alla scienza dei principi primi, attingendo alle ricchezze dell'*intellectus principiorum*.

Di qui ancora è facile scorgere come, ponendo alla base di una trattazione sul raziocinio un'analisi della scienza dei primi principi, possiamo cogliere in tutta la sua chiarezza il significato della dimostrazione sillogistica, quale esplicitazione del contenuto implicito delle proposizioni universali.

b) L'intellectus principiorum e la gnoseologia.

Immensa è pure l'importanza della fondazione della gnoseologia sul fatto sperimentale, supremo momento del conoscere umano: sull'intellezione dei primi principi dell'essere. Le caratteristiche di questa esperienza, quali

abbiamo voluto brevemente esaminare, sono elementi che non si possono sorvolare, quando si vuol sviluppare una dottrina circa il valore del nostro conoscere. Spesso tuttavia la fondazione della gnoseologia viene iniziata su una base cartesiana.

Non si può sorvolare sul significato primordiale e sulle caratteristiche primordiali dell'intellezione dell'essere e dei primi principi che condizionano ogni nostra conoscenza.

Se si dimostra che alla base di ogni scienza umana ve n'è una di valore veramente assoluto, anteriore a qualsiasi altra, e senza di cui nessuna questione può essere posta, se si dimostra che la constatazione di questa scienza è nell'esperienza immediata di ogni uomo, rimane impossibile il rifiuto del valore universale e assoluto della scienza e della filosofia. L'*intellectus principiorum* è il naturale strumento di controllo per tutto il conoscere umano, è il punto di partenza obbligato per ogni dottrina della conoscenza. Prima di proferire qualsiasi giudizio valutativo sul problema della conoscenza, s'impone un'accurata descrizione fenomenologica di questa scienza naturale, fondamentale e primordiale, descrizione che non può non essere una descrizione di fatti, che deve precedere qualsiasi posizione di problemi gnoseologici. Se ad esempio: nell'esperienza dell'intellezione dell'essere constato che soggetto o oggetto sono sempre fra loro immedesimati, in modo che non ha mai il fatto del conoscere senza questa immedesimazione, devo concludere che sarebbe un falso problema quello di domandarsi: se il soggetto possa, e come lo possa, raggiungere l'oggetto. È un fatto che il sogetto e l'oggetto sono sempre immedesimati e che costituiscono l'atto del conoscere, altrimenti non avrebbe più senso parlare di conoscenza. Non posso posporre il fatto al problema. Potrò discutere finchè voglio sul fatto, moltiplicare infinitamente i problemi sulla constatazione dei fatti, non posso ridurre il fatto a problema, senza distruggere il significato del problema.

Il problema suppone e sottintende il fatto; e si sviluppa su un fatto. Non è possibile mai distruggere totalmente il fatto e poi voler porre un problema sul fatto annientato, perchè, col fatto si annienta anche il problema.

Se, ad esempio, l'esame dell'esperienza intellettuale dell'essere mi rivela che, attraverso il concetto dell'essere attingo fin le ultime fibre del reale, sarebbe uno stravolgere i fatti voler porre in problema la possibilità di attingere la realtà, il noumeno, la cosa in sè. Una separazione del fenomeno dalla cosa in sè, come la pone Kant, è al tutto contrario all'esperienza umana; è arbitraria negazione di un fatto. L'esperienza dell'essere è, anzitutto e primordialmente, esperienza dell'in sè, della sostanzialità. Basta analizzare il fatto universale del linguaggio umano, fedelissimo specchio esterno dell'interna struttura del pensiero. Gli aggettivi, i verbi e tutti gli altri elementi comuni del linguaggio umano cadono, se cade il soggetto.

Tutti gli altri elementi del conoscere umano e dell'umana concettualizzazione si distruggono e perdono ogni significato, se non sottintendono l'essere in sè, come principio che tutto sostiene.

L'essere in sè, S. Tommaso lo chiama sostanza. Dire sostanza è dire essere *in sè*, forse meglio, essere o esistere *per sè*, esistere sussistente, esistere autonomo. Vi è una gamma di gerarchie di sostanze o esistenze autonome, perchè vi è una gerarchia di autonomie diverse. Altra è l'autonomia della pianta, altra l'autonomia dell'animale, altra quella dell'uomo.

c) L'intellectus principiorum e l'etica.

Solo partendo dall'*intellectus principiorum* possiamo cogliere, in tutto il suo valore, il momento fondamentale dell'agire umano; la *sinderesi*, nell'ordine pratico, è esattamente parallela all'*intellectus principiorum*. Se l'etica non la fondiamo sui primi principi dell'ordine pratico, la fondiamo sull'arena. Ma i primi principi dell'ordine pratico filtrano, per così dire, dai primi principi dell'ordine teoretico, dell'*intellectus principiorum*.

d) La metafisica del conoscere umano.

Raccogliendo insieme tutti gli elementi che siamo venuti scoprendo nella teoria tomista del conoscere a misura che andavano leggendo e meditando i diversi testi, possiamo ricostruire una vera metafisica del conoscere umano.

Anzitutto dobbiamo rifarci, come teoria fondamentale, ai gradi dell'essere. La conoscenza, la conoscibilità o intelligibilità dell'essere, coincide esattamente con la perfezione dell'essere stesso. La perfezione dell'intelligibilità e della conoscenza, in linea di principio, segue la perfezione dell'essere. Più ascendiamo nella scala degli esseri, più ascendiamo nella perfezione della conoscibilità.

Con la gerarchia dell'essere e della conoscibilità dell'essere medesimo, è intimamente solidale la gerarchia dei conoscenti. Non esiste una conoscenza, ma esistono dei conoscenti. Non esiste l'intelligibilità se non in quanto esistono degli intelligenti. Nel vertice supremo della perfezione dell'essere, in Dio, essere, conoscibilità e conoscenza coincidono in modo assoluto. Dio è piuttosto al di sopra di ogni gerarchia, è principio di ogni gerarchia, non il vertice di una gerarchia. Nella gerarchia degli intelletti finiti la coincidenza è sempre meno perfetta fino all'intelletto umano, dove la verità logica può essere tutt'altra dalla verità ontologica. Ecco la divergenza fra conoscibilità e conoscenza. E anche quando la verità logica e verità ontologica non divergono, non sono mai la stessa cosa, perchè la conoscenza è un « mezzo » è mediazione fra conoscente e conosciuto. La conoscibilità è inversamente proporzionale alla conoscenza, nel senso che, per conoscere siamo costretti a cominciare dal-

l'ultimo gradino della scala gerarchica: dall'essere sensibile la dottrina dei gradi dell'essere ci porta alla scoperta dell'inscindibile solidarietà che lega insieme ontologia, psicologia, gnoseologia. Vi è un momento in cui si trovano tutte insieme: nell'essere supremo sono assolutamente identiche. Negli esseri inferiori si discostano sempre più, senza tuttavia separarsi mai: l'una fonda l'altra. L'essere supremo è insieme Universale ontologico, psicologico, logico e gnoseologico, cioè Supremo Essere, Suprema Coscienza, Suprema Verità, Supremo Valore, da cui ha principio e spiegazione e senso ogni essere, ogni verità, ogni conoscibilità e ogni valore. Comunque lo spirito, anche finito, è sempre un universale ontologico e psicologico insieme. L'universale logico non esiste se non come espressione di questa doppia universalità. Non si può intendere adeguatamente la dottrina tomista degli universali se non connettendola con la dottrina dei gradi dell'essere che in S. Tommaso ha davvero un'importanza fondamentale. L'universale, in ogni caso, è sempre inteso come pienezza ontologica; non mai come svuotamento. La pienezza ontologica non nuoce alla chiarezza, all'intelligibilità del concetto, ma ne è la condizione e la garanzia, perchè l'intelletto è facoltà dell'essere: più è denso l'essere, più è densa l'intelligibilità dell'essere. Soltanto la materialità oscura l'essere e restringe la sua conoscibilità. L'essere è tanto meno universale quanto più è materiale, è tanto più universale quanto più è immateriale o spirituale. Ma l'universalità coincide con la semplicità e la semplicità con la pienezza, la pienezza con la conoscibilità, anzi con la conoscenza, con l'autocoscienza. Autocoscienza ed eterocoscienza vanno sempre insieme: più un essere è capace di conoscere se stesso, più è capace di conoscere l'altro da sè. Più un essere è capace di essere in se stesso, più è capace di essere negli altri, più è capace di contenere sè, più è capace di contenere gli altri, più è autotrasparente a se stesso, più è autotrasparente rispetto agli altri, più profonda è la sua immanenza, più lontana giunge la sua trascendenza.

Non meno interessante è la teoria della *potenza e atto*, e della *generazione* applicata allo sviluppo del conoscere umano, da conoscenza implicita e indistinta a conoscenza esplicita e distinta. Lo sviluppo da potenza ad atto diviene quindi analogo allo sviluppo del seme che diventa albero. L'analogia si può estendere ancora: come qualsiasi generazione è divenire, passaggio da potenza ad atto e perciò esige un movente in atto (*quidquid movetur a movente movetur*), così il divenire della conoscenza umana non sarebbe possibile senza un principio attivo, e questo è l'*intellectus principiorum*. Come il divenire non procede mai da indeterminato a indeterminato, ma sempre da determinato a determinato, così il discorrere dell'intelligenza umana procede dalla determinatezza assoluta dei primi principi e termina nell'*intelligentia indivisibilium essentiarum*, dalla quiete dei primi principi per concludersi nel riposo dell'*intelligentia indivisibilium*.

Anche il movimento suppone un punto di partenza in quiete e termina nella quiete del punto d'arrivo.

Tutti i concetti fondamentali della metafisica tomistica sono ampiamente sfruttati dall'Angelico per la costruzione di una metafisica del conoscere. Non vi è soltanto una metafisica dell'essere considerato nella sua staticità, ma vi è pure una metafisica del divenire. Il conoscere umano è una realtà in divenire alla quale dunque possiamo applicare i concetti metafisici del divenire. L'applicazione, specialmente se noi ci riferiamo al divenire cosmico, spaziale-temporale, è soltanto analoga perchè il conoscere avviene nell'ordine dell'intellettività e perciò della spiritualità. Ma noi uomini, finchè viviamo in questa situazione temporale, legati al corpo, le cose spirituali non le possiamo adeguatamente comprendere se non riferendoci a concetti tratti dalla realtà sensibile.

L'inveramento del Platonismo nel Tomismo

In questa dottrina abbiamo un'audacissima correzione del platonismo. Platone ammetteva le idee come pienezza e causa di tutte le cose sensibili. Le idee separate nella concezione di Platone contengono pienamente, unitivamente, immaterialmente le cose sensibili particolari, materiali, molteplici. S. Tommaso accoglie la tesi dell'idea come pienezza, ma invece di separarla, la rende immanente all'intelletto conoscente. Per le idee immanenti e identificate all'intelligenza umana, si può dire, che le cose sensibili, da essa conosciute, stanno all'idea come la parte al tutto. Infatti tutti gli inferiori particolari stanno all'universale come parte a tutto. E non occorre che le idee siano il principio originante delle cose sensibili, il principio da cui hanno origine le cose sensibili e materiali; basta che le cose sensibili siano immedesimate allo spirito per mezzo della conoscenza, perchè vi sia una *partecipazione intenzionale*, analoga alla partecipazione platonica.

Per intendere meglio il significato dell'universale tomista è necessario rifarsi a Dio. Come Dio è l'universale principio causale di ogni cosa, la perfezione che contiene, in modo più alto ed eccedente, la perfezione di ogni cosa creata, così l'intelligenza conoscente contiene, eminentemente, sebbene solo intenzionalmente, tutta la perfezione delle cose sensibili, in modo non sensibile, perciò in modo unito, semplice, spirituale, intelligibile. L'Angelico potrà senz'altro affermare, con un'audacissima concretezza di espressione, « *Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit* » (*C. G.*, II, 50).

Da queste osservazioni possiamo ora comprendere quanto significato abbiano le dottrine della causalità e della partecipazione, applicate da S. Tom-

maso alla conoscenza. La conoscenza degli universali trascendentali, contiene causalmente, eminentemente, virtualmente, tutte le altre conoscenze ulteriori. Che l'*intellectus principiorum* sia la causa di ogni altra conoscenza non è più soltanto una metafora. Che i principi primi contengano tutti gli altri principi come il tutto contiene la parte e la causa contiene l'effetto, che, in genere l'universale, rispetto ai suoi inferiori sia come il contenente rispetto al contenuto, ancorchè il contenuto non sia chiaramente in esso contenuto, è una dottrina d'una importanza tale che non occorre accentuare.

D. Luigi Bogliolo

Abbonatevi a:

EPHEMERIDES MARIOLOGICAE

Rivista trimestrale di teologia mariana fondata nel 1951 dai Padri Claretiani.
Pubblica articoli, riguardanti ogni problema e argomento mariano, in latino e nelle principali lingue moderne.
Vi collaborano i più famosi ed eccellenti mariologi: Alonso, Balic, Barré, Bertetto, Bonnefoy, Du Manoir, Engler, Gallus, Garcia-Garces, Gordillo, Laurentin, Llamera, Mura, Peinador, Rivera, Roschini, Rozo, Sauras...
Registra i più salienti e considerevoli avvenimenti e movimenti mariani e informa sulla bibliografia mariana mondiale.
Rivista indispensabile in ogni biblioteca mariana (dei Seminari e delle Case religiose) e a ogni scrittore mariano.

Direzione: *Buen Suceso, 22 - Madrid.*

Rappresentazione per l'Italia:
R.P. Giuseppe Mª Canal, cmf.
Via Sacro Cuore di Maria, 5 - Roma (Parioli). Tel. 878.189.

Abbonamento annuo: L. 2.000 (3,50 doll.).
c/c postale: n. 1/20363.

ANNOTAZIONI
AL MOTU PROPRIO «ECCLESIAE BONUM»

MOTU PROPRIO

QUAEDAM VERBA EXPUNGUNTUR A CAN. 2319 § 1, 1° (*)

PIUS PP. XII

Ecclesiae bonum postulat ut, quantum fieri potest, caveamus ne, incertis privatorum hominum de germano canonum sensu opinionibus et coniecturis, Iuris canonici stabilitas in discrimen vocetur, neve, subtilitatibus et cavillationibus immorando, contra apertam legislatoris voluntatem, legum violatoribus indulgeatur iniuste, quod nervum ecclesiaticae disciplinae disrumpit.

Sed quidam sacrorum canonum interpretes id non satis attendentes vim can. 2319 § 1, 1° extenuarunt atque, plus aequo innixi praescripto can. 1063 § 1 in eodem revocati, docuerunt non quodlibet matrimonium a catholicis initum seu attentatum coram ministro acatholico puniri excommunicatione Ordinario reservata.

Itaque ne christifideles, metu poenae liberati, eiusmodi crimen admittere audeant, Nos, auditis Emis ac Revmis Patribus Supremae Sacrae Congregationis S. Officii, Motu Proprio ac de plenitudine Apostolicae potestatis, decernimus atque iubemus ut a can. 2319 § 1, 1° expungantur verba « *contra praescriptum can.* 1063 § 1 ».

Mandamus autem ut hae Litterae Apostolicae, Motu Proprio datae, in *Actis Apostolicae Sedis* edantur.

Contrariis quibuslibet non obstantibus, etsi peculiarissima mentione dignis.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XXV Decembris mensis, in festo Nativitatis Domini, anno MCMLIII, Pontificatus Nostri quinto decimo.

PIUS PP. XII

(*) AAS, XXXXVI (1954), p. 88.

ANNOTAZIONI

Gli estremi del delitto previsto e punito nel c. 2319 § 1, 1°.

Il Sommo Pontefice, nel Motu Proprio surriferito, ha disposto la soppressione delle parole « *contra praescriptum can. 1063, ∫ 1* » nel c. 2319, § 1, 1°.

Con questa soppressione il Papa non ha derogato al disposto del c. 2319, § 1, 1°, ma lo ha ribadito, cioè gli ha restituito l'efficacia e l'estensione, che gli aveva attribuite il legislatore, il quale intendeva colpire con la scomunica qualunque cattolico che avesse osato di contrarre o attentare matrimonio davanti ad un ministro di culto acattolico.

Ora, mentre il Sant'Ufficio, a cui appartiene non solo la cognizione di questo delitto ma anche l'interpretazione autentica dei canoni, che disciplinano materie di sua competenza — ad esclusione della stessa Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto canonico —, dichiarava incorso nella scomunica chiunque avesse osato porre la cerimonia acattolica, anche se non preceduta nè seguita dal matrimonio canonico, non pochi canonisti (1) insegnavano che, con la espressione *contra praescriptum can. 1063, ∫ 1*, il legislatore ha indicato gli estremi del delitto punito nel c. 2319, § 1, 1°. In altri termini, la norma penale nel caso consterebbe del divieto, di cui al c. 1063, § 1, e della sanzione comminata nel c. 2319, § 1, 1°. Pertanto incorrerebbero nella scomunica solo i cattolici che ponessero l'atto vietato nel c. 1063, § 1, cioè i cattolici che osassero presentarsi al ministro acattolico *uti sacris addicto*, per prestare o rinnovare il consenso, prima o dopo aver contratto il matrimonio davanti alla Chiesa. Invece i cattolici che attentassero matrimonio davanti al ministro acattolico, ma non lo contraessero in seguito nè lo avessero già contratto davanti alla Chiesa, non incorrerebbero nella scomunica, perchè nel caso non si verificherebbe la fattispecie legale determinata nel c. 1063, § 1: celebrazione del matrimonio davanti alla Chiesa e prestazione o rinnovazione del consenso davanti ad un ministro di culto acattolico.

Il ragionamento poteva sembrare logico, ma non teneva conto di molti elementi, offerti dal c. 2319 e da numerosi altri.

Osserviamo anzitutto che quando il legislatore canonico ha voluto comminare la sanzione contro la violazione di una legge non penale senza immutare quest'ultima generalmente non ha ripetuto la descrizione della fattispecie legale, ma si è limitato a richiamare il disposto del canone. Ciò balza con evidenza dalla lettura di alcuni canoni: « *Qui deliquerit contra*

(1) A. BRIDE, in *L'Ami du clergé*, 1951, p. 23; PR. CERATO, *Censurae vigentes*, Patavii, 1921, pp. 90-91; E. EICHMANN, *Quinam contrahant excommunicationem a c. 2319, ∫ 1, 1° statutam*, in *Theologie und Glaube*, 24 Jahrg., pp. 206-215.

praescriptum cc. 827, 828, 840 § 1, ab Ordinario pro gravitate culpae puniantur... » (c. 2324); « *Ecclesiae vel coemeterii violatores, de quibus in can. 1172, 1207, interdicto... puniantur* » (c. 2329) « *Clerici qui delictum commiserunt de quo in can. 2334, 2335...* » (c. 2336); « *Quicumque praescriptum can. 889, § 2, temere violaverit...* » (c. 2369, § 2); « *Antistita quae contra praescriptum cc. 521 § 3, 522, 523, se gesserit, a loci Ordinario moneatur...* » (c. 2414).

Non mancano però canoni, in cui il legislatore penale ha descritto di nuovo la fattispecie legale già fissata da una norma non penale, senza immutare quest'ultima (cfr. cc. 2321; 2342, 3°; 2373; 2397; 2398; 2402-2403; 2409; 2411-2412).

In alcuni casi è stata ripetuta la descrizione della fattispecie legale per graduare la pena secondo la dignità della persona offesa dal reato (c. 2341) o per determinare i soggetti attivi del medesimo (c. 2370).

Infine, in qualche raro caso, non viene neppure richiamata la norma precettiva non penale, la cui violazione s'intende punire: per es. il c. 2343 non richiama il c. 119, ultimo comma.

Nel caso nostro invece, il c. 2319, § 1, 1°, non solo ripete la descrizione della fattispecie legale, di cui al c. 1063, § 1, ma usa una dizione sostanzialmente diversa: « *Catholici qui matrimonium ineunt coram ministro acatholico* », leggiamo nel primo, « *coniuges nequeunt, vel ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, adire quoque, sive per se sive per procuratorem, ministrum acatholicum uti sacris addictum, ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum* », recita il secondo.

Il canone penale, così come è formulato, contiene anche la parte precettiva — oltre alla sanzionatoria —, cioè è completo, e quindi può essere interpretato da solo, prescindendo dal c. 1063, § 1, ivi richiamato — prima della soppressione del comma —, se il richiamo non apporta luce, ma tenebre.

Qualcuno obietterà che non è serio liberarsi di una difficoltà, saltandola.

Rispondiamo che non è arbitrario sopprimere la chiusa di un periodo, quando essa contraddice alle espressioni precedenti, che hanno un senso compiuto e perfettamente logico.

Abbiamo già fatto notare che la frase *contra praescriptum canonis...*, adoperata numerose volte nel libro V del Codice di Diritto canonico (cc. 2316; 2319; 2321; 2324; 2339; 2341; 2342, 3°; 2347, proemio; 2368, § 2; 2370; 2373; 2377; 2379; 2380; 2396; 2398; 2402; 2409; 2410; 2411; 2412; 2414), non ha nè può avere sempre il medesimo valore.

Osserviamo pure che l'imprecisione della formulazione — per non usare una parola più forte — nel caso salta agli occhi. I soggetti attivi del reato sarebbero i « *catholici qui matrimonium ineunt coram ministro acatholico* ». Ora i cattolici non possono *matrimonium inire*, ma soltanto *attentare* davanti al ministro acattolico (c. 1099).

Ma, obiettavano il Bride (2) e l'Eichmann (3): « *In poenis benignior est interpretatio facienda* » (c. 2219, § 1) e « *Leges quae poenam statuunt strictae subsunt interpretationi* » (c. 19).

Riconosciamo anche noi che non si può infliggere alcuna pena, se essa non sia espressamente comminata da una norma giuridica e che *in dubio sive juris sive facti poena non urget*. Osserviamo però col Roberti che non « *est subtilitatibus et cavillationibus immorandum ut, contra apertam legislatoris voluntatem, malefactoribus indulgeatur iniuste* » (4).

Ricordiamo poi ai due canonisti che nel C.J.C., oltre ai cc. 15, 19 e 2219, § 1, si legge anche il c. 6, 4°, il quale recita: « *In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri jure discrepet, a veteri jure non est recedendum* ».

Ora è certo che secondo il Diritto canonico vigente fino alla promulgazione del C.J.C. il cattolico, che contraeva o attentava matrimonio soltanto davanti al ministro acattolico, incorreva nella scomunica.

Ciò dichiarava il Sant'Ufficio in una lettera al Vicario Apostolico *Mys-surien*, in data 26 novembre 1862: « *Attamen si agatur de matrimoniis mixtis coram haeretico ministro iam contractis, quatenus cautiones a jure necessariae praestitae fuerint, et pars catholica facti poenitens benedictionem petat, poterit ei, praevia absolutione a censuris, impositisque salutaribus poenitentiis...* » (5).

Lo confermava il 21 gennaio dell'anno seguente (6).

E, nel 1864, in una Istruzione al Vescovo di Osnabruck, indicava anche il fondamento di tale incriminazione: « *Verum enim vero quotiescumque minister haereticus censeatur veluti sacris addictus, et quasi parochi munere fungens, non licet parti catholicae una cum haeretica matrimonialem consensum coram tali ministello praestare, eo quod adhiberetur ad quandam religiosam caerimoniam complendam, et pars catholica ritui haeretico se consociaret; unde oriretur quaedam implicita haeresi adhaesio, ac proinde illicita omnino haberetur cum haereticis in divinis communicatio...*

Quod si tandem consensus coram parocho velit renovari, postquam praestitus iam fuerit coram ministro haeretico, idque publice notum sit, vel ab ipsis sponsis parocho notificetur parochus huic matrimonio non intererit nisi, servatis uti supponitur ceteroquin servandis, pars catholica facti poenitens, praeviis salutaribus poenitentiis, absolutionem a contractis censuris rite prius obtinuerit " » (7).

A queste dichiarazioni si possono aggiungere numerosi responsi del Sant'Ufficio: molto esplicito è quello riportato nel vol. IV delle *Fontes*, n. 1154 (11 maggio 1892), p. 476.

La proibizione di celebrare i matrimoni misti davanti al ministro acattolico

(2) In *L'Ami du clergé*, 1951, p. 23.
(3) Articolo e luogo citati.
(4) ROBERTI, *De delictis*, p. 81, in fine.
(5) *Fontes*, vol. IV, n. 971, pp. 243-244.
(6) *Fontes*, vol. IV, n. 973, p. 247.
(7) *Collectanea S. Officii*, aa. 1850-1899, n. 143, p. 73.

viene ribadita da Pio X, il quale ricorda ai trasgressori le censure comminate dai sacri canoni: « *Quae quidem matrimonia (mixta), dispensatione licet impetrata, omnino in facie Ecclesiae coram parocho ac duobus tribusve testibus celebranda sunt, adeo ut graviter delinquant qui coram ministro acatholico vel coram solo civili magistratu vel alio quolibet modo clandestino contrahunt. Immo si qui catholici in matrimoniis istis mixtis celebrandis "ministri acatholici operam exquirunt vel admittunt, aliud patrant delictum et canonicis censuris subiacent"* » (8).

E che il diritto allora vigente non sia mutato con la promulgazione del C. J. C. è reso manifesto dall'interpretazione, che il Sant'Ufficio, implicitamente, dà del c. 2319, § 1, 1°. Nel rescritto, con cui viene concessa agli Ordinari dei luoghi la facoltà di dispensare dall'impedimento *mixtae religionis* e, *ad cautelam*, da quello di disparità di culto, si ricorda ai medesimi: « *Quod si partes actu in concubinatu vivant, provideatur opportunis modis ut scandalum, si adsit, removeatur et pars catholica ad gratiam Dei recipiendam rite disponatur, "praevia eius absolutione ab excommunicatione contracta, si forte matrimonium attentatum fuerit coram ministro acatholico", eique impositis congruis poenitentiis salutaribus* ».

Dopo quanto abbiamo premesso, riteniamo di poter affermare che la sola prestazione del consenso matrimoniale, da parte di un cattolico, davanti ad un ministro di culto acattolico integrava gli estremi del delitto previsto e punito nel c. 2319, § 1, 1°. Non era perciò necessario sopprimere l'inciso « *contra praescriptum can. 1063, § 1* ». Supponiamo che la Suprema Autorità ecclesiastica abbia disposto la soppressione, per indicare chiaramente il vero fondamento dell'incriminazione nel caso. L'atto viene punito perchè importa la *consociatio ritui haeretico*, la implicita *haeresi adhaesio*, la *communicatio in divinis cum haereticis*.

Invece i canonisti, che ritenevano necessaria la duplice cerimonia (cattolica e acattolica) per integrare la fattispecie legale del delitto punito nel c. 2319, § 1, 1°, dovevano necessariamente porre il fondamento della incriminazione nell'offesa che si fa al culto cattolico, non contentandosi di esso soltanto, quasi che da solo non bastasse.

Ma se valenti canonisti hanno potuto sostenere l'opinione ora confutata, attribuendo eccessiva importanza all'inciso « *contra praescriptum can. 1063, § 1* », nessun fondamento trova nella dizione del canone 2319 un'altra opinione. Qualche canonista ha sostenuto che non incorre nella scomunica ivi sancita il cattolico il quale contragga il matrimonio misto, senza aver prima ottenuto la dispensa dall'impedimento di mista religione.

Riteniamo sufficiente osservare che nel c. 1063, § 1, non si legge *quando* o *postquam ab Ecclesia obtenta sit dispensatio super impedimento mixtae religionis*, ma *etsi obtenta sit*. Cioè è severamente proibito presentarsi al ministro acattolico *uti sacris addicto*, anche se sia stata ottenuta — dalla com-

(8) Const. Apost. *Provida*, diei 18 ian. 1906, ASS, vol. XXXIX, p. 83.

petente Autorità ecclesiastica — la dispensa dall'impedimento di mista religione.

Non vi è dubbio quindi che l'atto rimanga severamente proibito, sotto pena di scomunica, anche quando non sia stata chiesta od ottenuta la dispensa dall'impedimento.

Ora poi che è stato tolto, nel c. 2319, § 1, 1°, qualsiasi riferimento al c. 1063, § 1, la peregrina opinione non può essere in alcun modo sostenuta.

Parimente, col Motu Proprio, è stata troncata la questione se due cattolici, i quali attentino matrimonio davanti al ministro acattolico, incorrono nella scomunica. Al quesito molti canonisti davano risposta negativa.

Così il Cappello: « *Si utraque pars sit catholica, incurriturne excommunicatio? Attento textu c. 2319, § 1, 1° junct. cum c. 1063, § 1, negandum est, ad normam c. 2219 § 3* » (9).

Col Cappello consentiva in pieno il Dalpiaz: « *atque ex principio iuris poenalis (cc. 19 et 2219, § 3) si duo catholici coram ministro haeretico contraherent huius delicti rei non essent, sed ad norman c. 2316 iudicandi seu habendi essent suspecti de haeresi* » (10).

Della medesima opinione era il Bride: due cattolici che celebrano il matrimonio davanti al ministro acattolico, non incorrono nella scomunica sancita nel c. 2319 — il matrimonio non è misto, come richiede il c. 1063 —, ma sono sospetti di eresia. E se nell'occasione del matrimonio aderiscono ad una setta acattolica *formalmente*, incorrono nelle pene comminate nel c. 2314 (11).

D'accordo coi precedenti era anche il P. Matteo da Coronata: « *Delictum hic punitum non committunt duo catholici qui ministrum acatholicum adeunt ad matrimonium contrahendum, sed solum quando agitur de matrimonio mixto cui obstat impedimentum mixtae religionis* » (12).

Nè diverso era il pensiero dell'Eichmann: non incorrono nella scomunica, di cui al c. 2319, due cattolici, che, dopo aver celebrato il matrimonio canonico, lo attentino davanti al ministro acattolico. Però i cattolici, che attentino matrimonio *coram ministello*, violano il disposto del c. 1258, § 1 (si rendono colpevoli di una *communicatio in sacris* vietata): e se il ministello è eretico — non se è infedele — sono sospetti di eresia.

A questa opinione aderiva anche il Salucci: « *qualora le parti fossero entrambe cattoliche non incorrerebbero nella scomunica riservata all'Ordinario (c. 2319, § 1, 1°), ma sottostarebbero al prescritto del c. 2316* ». E nella nota 1 aggiunge: « *Il contrario afferma Cocchi l. c., n. 147, ma non ci sembra esatto* » (13).

(9) CAPPELLO, *De censuris*, Romae 1933, p. 320, 4.
(10) CHELODI-DALPIAZ, *Ius poenale*, Tridenti, 1935, p. 80, nota 2, seconda parte.
(11) BRIDE, in *L'Ami du clergé*, 1951, p. 23 e segg.
(12) P. MATTHAEUS A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. IV, 1948, p. 325.
(13) SALUCCI, *Il diritto penale secondo il Codice di diritto canonico*, vol. II, p. 39.

Di contrario avviso era invece il Wernz-Vidal: « *Videtur dicendum delictum committi tum a catholico qui matrimonium illo modo contrahit cum acatholico vel infideli, "tum a duobus catholicis ita contrahentibus" nec obstat provocatio ad c. 1063 cum canon poenalis agat de contrahentibus matrimonium et c. (anonis) 1063 praescriptum est prohibitio adeundi ministrum acatholicum ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum; quod delictum communicationis in divinis cum ministro acatholico, et quidem gravius, committitur a duobus catholicis* » (14).

Noi riteniamo che quest'ultimo aveva colto nel segno, perchè come abbiamo cercato di dimostrare, il c. 2319, § 1, 1°, conteneva non solo la parte sanzionatoria, ma anche la precettiva. Esso, secondo noi, puniva con sanzione penale non solo la violazione del disposto del c. 1063, § 1, ma anche quella del divieto in esso contenuto: *Catholicus nequit inire* (*rectius attentare*) *matrimonium coram ministro acatholico.*

Non pochi canonisti, prima della promulgazione del Motu Proprio, si domandavano se incorresse nella scomunica il cattolico, che attentasse matrimonio con un non-battezzato davanti ad un ministro di culto acattolico (cristiano). Al quesito molti insigni canonisti rispondevano affermativamente. Così Wernz-Vidal: « *Videtur dicendum delictum committi tum a catholico qui matrimonium illo modo contrahit cum acatholico "vel infideli" tum a duobus catholicis ita contrahentibus* » (15).

Per il Dalpiaz ciò era pacifico, sebbene ritenesse che la parte precettiva del c. 2319, § 1, 1° fosse costituita dal disposto del c. 1063, § 1. Annotava: « *De hoc* (*matrimonio mixto*) *expresse agitur cum haeretico "vel cum infedeli"* » (16).

Il Cappello era meno asseverativo, ma accettava questa interpretazione: « *Utrum censura referatur ad casum impedimenti disparitatis cultus, controvertitur. Alii affirmant, alli negant. Attento c. 1071, qui jubet adamussim servari quae de mixtis nuptiis in canonibus 1060-1064 praescripta sunt, sententia affirmativa verior est, quia non obstat c. 2219, § 3, cum poena non videatur de persona ad personam vel de casu ad casum produci. At probabilitatem alterius opinionis negare non audemus* » (17).

Neppure il Bride — e questo è singolare — la respingeva, sebbene preferisse la contraria. Egli riteneva che nel caso l'assoluzione dalla censura dovesse essere chiesta, *saltem ad cautelam*, attesi i termini in cui sono redatti i rescritti del Sant'Ufficio.

Dopo la promulgazione del Motu Proprio non rimane alcun dubbio: il cattolico che contrae, *rectius* attenta, il matrimonio davanti al ministro acattolico incorre nella scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1°, anche se l'altro contraente è un infedele.

(14) WERNZ-VIDAL, *Ius canonicum*, t. VII, Romae 1937, p. 449, nota 7.
(15) WERNZ-VIDAL, *Op. cit.*, n. 410, p. 449, nota 1.
(16) CHELODI-DALPIAZ, *Ius poenale*. Tridenti, 1935, p. 80, nota 2, parte prima.
(17) CAPPELLO, *De censuris*, 1933, n. 369, p. 320.

Invece neppure con la promulgazione del Motu Proprio è stata determinata l'estensione del termine *ministro acattolico.*

Pochi canonisti si sono posto il quesito; ma molti l'hanno risolto implicitamente quando si sono domandati se incorre nella scomunica il cattolico che contragga o attenti il matrimonio con un infedele davanti al ministro di culto acattolico. Essi suppongono — il che è quasi sempre vero — che il matrimonio con un infedele venga attentato dal cattolico davanti ad un ministro del culto dell'altro contraente.

Posta questa precisazione, vediamo come i diversi autori rispondevano al questito.

Al Bride sembra che il cattolico, il quale contrae (*rectius* attenta) il matrimonio con un infedele davanti ad un ministro acattolico (rabbino ecc.) non incorra nella scomunica, perchè il c. 2319 richiama il c. 1063, ma non il c. 1071. E poi nel caso, egli osserva, vi è, per lo meno, un *dubium iuris,* e quindi la legge non obbliga (c. 15).

Consiglia però di chiedere l'assoluzione, *saltem ad cautelam,* attesi i termini adoperati dal Sant'Ufficio nei rescritti, con cui viene concessa ai Vescovi la facoltà di dispensare dall'impedimento *disparitatis cultus.*

Allo stesso modo ragiona l'Eichmann nell'articolo citato; anzi il prelodato autore non dà neppure il consiglio di chiedere l'assoluzione dalla censura, *ad cautelam.*

Ma chi sostiene decisamente questa opinione e respinge sdegnosamente la contraria è il Salucci:

« 6. *E nei matrimoni di disparità di culto s'incorre la scomunica? Gli autori sono discordi...*

Che anche il "casus disparitatis cultus" sia grave come quello mixtae religionis, nessuno lo nega; che anche per quello sia giusta più di una tirata d'orecchi, siamo d'accordo; ma che anche per quello ci sia la scomunica del c. 2319 non l'ammettiamo.

Le leggi penali devono interpretarsi strettamente. Ora il c. 2319 si riferisce espressamente e solamente al c. 1063, non facendo menzione alcuna dei cc. 1070 e 1071. Nè si obbietti che il c. 1071 dice: "Quae de mixtis nuptiis in cc. 1060-1064 praescripta sunt, applicari quoque debent matrimoniis quibus obstat impedimentum disparitatis cultus". Ciò vale per la disciplina di cotesti matrimoni e non per le sanzioni penali. Se il legislatore avesse inteso di colpire anche i casi "disparitatis cultus" avrebbe dovuto aggiungere al c. 1071 le solite parole: "firmo praescripto c. 2319" o al c. 2319 "firmo praescripto c. 1071".

Ma tali frasi non ci sono e in materia penale non possiamo sognarle. (Veramente neppure in altre materie si possono sognare frasi inesistenti). *Non è lecito ai canonisti, anche se "celeberrimi", mettere fuori censure in base a supposizioni e a induzioni, quando già ce ne sono forse anche troppe; se essi riflettessero alle conseguenze che producono nel campo pratico, alle angustie che generano in superiori che sanno di essere anche padri, sarebbero*

più cauti nello scrivere una parola che per essere detta dai soliti "probati autori" ha la baldanza di un nuovo canone del Codice piano-benedettino » (18).

Il Wernz-Vidal e parecchi altri canonisti non affrontano espressamente la questione.

Per il Dalpiaz sembra fuori discussione che il cattolico, il quale attenta il matrimonio con un infedele davanti ad un ministro acattolico, incorre nella scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1°. Egli all'espressione *matrimonium mixtum* annota: « *De hoc expresse agitur, cum haeretico "vel cum infideli"* » (19).

Il Cappello propende per questa opinione. Abbiamo riportato sopra le sue parole.

A questa opinione sembra aderire anche il P. Matteo da Coronata: « *Delictum haberi videtur si coniuges adeuntes ministrum acatholicum sint alter catholicus "alter infidelis"* » (20).

Ma chi si pone espressamente la questione e la risolve in senso affermativo è L. Schmid (21).

Egli afferma (p. 71): « *Minister acatholicus est sive christianus (haereticus-schismaticus) sive non christianus* ».

Porta diversi argomenti; ci limitiamo ad indicarne due soltanto:

a) Il c. 2314 recita: « *§ 1. "Omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici et schismatici:*

3° Si sectae acatholicae nomen dederint vel publice adhaeserint...". Sed apostata nequit dare nomen sectae haereticae, secum non totaliter recederet a fide chistiana. Ergo nominae sectae acatholicae venit etiam iudaismus, paganismus »

b) Nel c. 2319 « *ratio legis est communicatio in sacris, uti evincitur ex ipsis verbis "uti sacris addictum". Atqui communicatio aequali modo prohibita est cum haereticis, schismaticis et infidelibus (c. 1258).*

Ergo qui adit ministrum infidelem, uti sacris addictum, incurrit in excommunicationem: peccat enim contra fidem ».

Noi aderiamo a questa opinione e facciamo nostri gli argomenti portati.

Inoltre che il termine *acatholicus* nel C. I. C. indichi non soltanto l'eretico e lo scismatico lo deduciamo dal responso dato, il 17 febbraio 1930, dalla Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico: « *An sub verbis "ab acatholicis nati", de quibus in c. 1099, § 2, comprehendantur etiam nati ab apostatis. R. Affirmative* ».

E che indichi anche l'infedele lo deduciamo da quest'altro responso, dato il 20 luglio 1929: « *An "ab acatholicis nati", de quibus in c. 1099, § 2,*

(18) R. SALUCCI, *Op. cit.*, vol. II, pagina 40.

(19) CHELODI-DALPIAZ, *Op. cit.*, pagina 80, nota 2.

(20) P. MATTHAEUS A CORONATA, *Op. cit.*, p. 325.

(21) L. SCHMID, *De vi verborum acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus in Jure Canonico*, in *Apollinaris*, a. 1932, p. 69 e segg.

dicendi sint etiam nati ab alterutro parente acatholico, cautionibus quoque praestitis ad normam cc. 1061 et 1071. R. Affirmative ».

Su tale interpretazione basiamo il seguente sillogismo: le cauzioni a norma del c. 1071 sono richieste quando uno dei contraenti è cattolico, l'altro acattolico non battezzato (infedele). Ma chi nasce da tale matrimonio è detto *natus ab acatholico*. Dunque anche l'infedele nel C. I. C. è detto *acatholicus*, senz'altra specificazione.

Si badi che l'interpretazione è dichiarativa, non estensiva: « *Utrum interpretatio diei 20 iulii 1929 ad c. 1099, § 2 sit declarativa an extensiva. R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam* » (22).

Tutto questo è indirettamente confermato dalle parole, che si leggono nel rescritto, con cui viene concessa agli Ordinari dei luoghi la facoltà di dispensare dall'impedimento di disparità di culto: « *Nupturientes autem moneantur se, ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, " ministrum quoque falsi cultus ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum adire non posse, ad mentem C. I. C. c. 1063, § 1"*

Ma v'è di più: il Card. Pietro Gasparri, nella sua qualità di Presidente della Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico, dichiarò, in data 8 giugno 1919, che il termine *acatholicus* nel C. I. C. indica qualsiasi persona non appartenente alla Chiesa cattolica, sia essa battezzata o non battezzata.

Il Servo di Dio Card. Raffaele Merry del Val, Segretario del Sant'Uffizio, aveva domandato al Card. Gasparri « *se nel n. 1° del c. 987 per " acattolici" si vogliono intendere soltanto gli acattolici battezzati o anche gli acattolici non battezzati* ».

Rispondendo a tale quesito, il Card. Gasparri scriveva testualmente: « *Mi affretto* (a) *partecipare all'Eminenza Vostra che la parola " acattolici" nel Codice è presa in senso generico e comprende anche i non-battezzati* ».

Pertanto con l'entrata in vigore del Motu Proprio *Ecclesiae bonum*, e cioè dal 18 giugno 1954: qualunque cattolico, che contrae o attenta matrimonio — non importa se con un altro cattolico, con un eretico, con uno scismatico o con un infedele — davanti ad un ministro di culto non cattolico, cristiano o non cristiano, incorre nella scomunica *latae sententiae*, la cui assoluzione è riservata all'Ordinario.

Ma prima di tale data, è incorso nella scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1° qualunque cattolico che abbia attentato il matrimonio davanti ad un ministro di culto acattolico (cristiano o non cristiano)?

Le espressioni usate nel Motu Proprio — *quidam sacrorum canonum interpretes id non satis attendentes vim can. 2319 § 1, 1° extenuarunt atque, plus aequo innixi praescripto can. 1063 § 1 in eodem revocati, docuerunt non quodlibet matrimonium a catholicis initum seu attentatum coram ministro*

(22) Pont. Comm., die 25 julii 1931.

acatholico puniri excommunicatione Ordinario reservata — autorizzerebbero una risposta affermativa. Ma il fatto stesso dell'emanazione e promulgazione, nella forma ordinaria, di un Motu Proprio, con cui è stato soppresso il richiamo al c. 1063, § 1, dimostra che la portata della legge era dubbia. Quindi, a norma del c. 15, 1° comma, non sono incorsi nella scomunica coloro che i canonisti dichiaravano esenti da tale pena.

Anche ammesso che l'estensione della legge fosse obiettivamente certa, essi, basandosi sull'opinione dei canonisti, certamente non versavano in ignoranza *crassa* o *supina*, e quindi a norma del c. 2229, § 3, 1°, 2° comma, non incorrevano nelle pene medicinali.

Ma oggettivamente parlando non si può sostenere che non incorrevano nella scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1° i cattolici che osavano attentare un matrimonio misto davanti ad un ministro acattolico, eretico o scismatico, senza aver prima ottenuto la dispensa dall'impedimento *mixtae religionis*. Su questo punto la legge era evidente e l'opinione contraria sostenuta da qualche canonista, priva di qualsiasi fondamento.

Però, atteso che l'opinione, sebbene destituita di qualsiasi fondamento, era sostenuta da qualche accreditato canonista, è da presumere che neppure essi versassero in ignoranza *crassa* o *supina*, e quindi che non siano incorsi nella scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1°.

Ma essi non possono giovarsi del disposto del c. 2229, § 3, 1°, 2° comma per evitare la scomunica, dopo la promulgazione del Motu Proprio, se hanno avuto modo di conoscerlo e capacità di comprenderlo.

Gli altri invece, che i canonisti dichiaravano esenti da tale scomunica, non sono incorsi in essa se hanno attentato matrimonio davanti ad un ministro di culto acattolico durante la *vacatio legis* (18 marzo - 18 giugno 1954), perchè è, per lo meno, probabile che il Motu Proprio non contenga una semplice dichiarazione.

La scomunica comminata nel c. 2319, § 1, 1°, è riservata all'Ordinario: quindi qualsiasi Ordinario (c. 198 § 1) può assolvere da essa i propri sudditi (c. 2253, 3°) e il Canonico Penitenziere i suoi diocesani (c. 401 § 1), in tutto il mondo (c. 881 § 2).

Inoltre sia l'Ordinario del luogo (c. 2253, 3°) che il Canonico Penitenziere (c. 401, § 1), nel territorio dove esercitano la giurisdizione, possono assolvere qualsiasi fedele.

ARTURO DE JORIO
Professore nel Pontificio Ateneo Lateranense

I PRINCIPI DEL DIRITTO PUBBLICO ECCLESIASTICO NEL MESSAGGIO DI FRANCO ALLE CORTES PER IL NUOVO CONCORDATO SPAGNOLO

SOMMARIO. — 1. Il valore « trascendentale » del Messaggio. - 2. Prospetto delle questioni affrontate nel Messaggio per quanto riguarda il Diritto Pubblico Ecclesiastico. - 3. *A*) Il compito rappresentativo dello Stato-Persona riguardo al fenomeno religioso. - 4. *B*) La rilevanza e l'estrinsecazione della certezza teologica che il popolo ha della verità della sua fede, considerate in sè e nelle loro conseguenze. - 5. *C*) Chiesa e Stato, società perfette; conseguenze di questo riconoscimento.

Nel porre in relazione il messaggio personale inviato da S. E. il Generalissimo Franco alle *Cortes del Reino* per la ratifica del nuovo concordato spagnolo (24 ott. 1953), con il Diritto Pubblico Ecclesiastico, non possiamo omettere di precisare il significato che attribuiamo alla espressione: *Diritto Pubblico Ecclesiastico*. Siccome però questo studio è pubblicato nelle pagine di questa rivista che solo nei nn. 2-3 dello scorso anno accolse un nostro saggio sul Diritto P. E., e precisamente quello riguardante il Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno (1), riteniamo che non occorra dimostrare, nemmeno sommariamente, la fondatezza della esplicitazione proposta ed illustrata in studi precedenti (2) della accezione attribuita *di fatto*, con tacito

(1) *Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno* in « Salesianum », XVI (1954), pp. 218-257.

(2) V. *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VI (1944), pp. 7-31; *Il compito apologetico del Ius Publ. Ecclesiasticum* in « Salesianum », VII (1945), pp. 49-80; *La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « Salesianum », VIII (1946), pp. 65-135, nonchè il discorso di prolusione: *Efficienza formativa del Diritto Pubblico Ecclesiastico*, pubblicato parimenti in « Salesianum », X (1948), pp. 212-241, in cui è ribadito ed illustrato il carattere apologetico del Diritto Pubblico Ecclesiastico.

Studiatamente diciamo « fondatezza della *esplicitazione*... »; infatti, è ovvio che non vi possa essere luogo a scoperte circa l'indole, l'oggetto materiale e formale, ecc. di una scienza, che per di più è una regolare disciplina delle Facoltà di Diritto Canonico e parzialmente anche del *curriculum theologicum*. Tuttavia, non ci sembra neppure di avere sfondato una porta aperta, giacchè

consenso negli ambienti ecclesiastici, alla espressione: *Diritto Pubblico Ecclesiastico,* accezione che a motivo di questo consenso, nonchè per le origini storiche del Dir. Pubbl. Eccl. (3), riteniamo genuina. Ci limitiamo quindi a ribadire la semplice formulazione di detta accezione: Per Diritto Pubblico Ecclesiastico intendiamo la speciale scienza-disciplina (4) che ha il compito di giustificare e di difendere i diritti della Chiesa, *in quanto è società perfetta,* sia *ad intra,* cioè con gli stessi fedeli, sia *ad extra,* cioè con gli Stati Cattolici che accettano (più o meno eplicitamente) il dato della rivelazione cristiana, od almeno *in quanto è un ordinamento giuridico originario religioso* (5), con gli altri Stati.

Questa precisazione del significato attribuito alla espressione: *Diritto Pubblico Ecclesiastico,* lascia intuire immediatamente che vogliamo mettere in relazione il Messaggio di Franco con il D. P. E. perchè questo documento del Capo dello Stato Spagnolo interessa la giustificazione e la difesa dei diritti della Chiesa nei riguardi degli Stati Cattolici.

È parimenti intuibile che l'importanza del Messaggio è sostanzialmente

a dispetto della accezione empirica degli ambienti ecclesiastici (tacitamente sanzionata dai documenti ufficiali, specialmente della Santa Sede, che trattano del Diritto P. E.), prendendo in esame le varie definizioni del D. P. E. date nelle istituzioni di questa materia, non si può non essere consenzienti col Duballet, il quale afferma che « *les canonistes ne sont pas d'accord sur ce point* (che cos'è il D. P. E.), *et chaque auteur apporte sa définition plus ou moins fantaisiste* » (*Traité des principes du Droit Canonique*, Paris, 1896, vol. I, n. 69, p. 76); ovvero si affermerà col Tarquini che « *materia iuris ecclesiastici publici ab ea, quae iuris ecclesiastici privati propria est, haud satis discreta saepe numero videtur, unde caligo in utriusque iuris notione suboritur* » (*Iuris Ecclesiastici Publici Institutiones*, ed. XIX, Romae, 1904, p. VI).

(3) V. *Compito e caratteristiche del Diritto P. E. Interno,* n. 3, in « Salesianum », XII (1950), pp. 6-12; *Compito e caratteristiche del Diritto P. E. Esterno*, n. 2, in « Salesianum », XVI (1954), pp. 223-224.

(4) Riteniamo che contribuisca assai a individuare la vera fisionomia del Diritto Pubblico Ecclesiastico il prendere in considerazione ciò che è stato raccomandato dall'autorità ecclesiastica circa il D. P. E. in quanto disciplina scolastica. Per tutte, ricordiamo le già altre volte riportate espressioni del Sommo Pontefice Leone XIII e della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi. In una lettera indirizzata all'Arcivescovo di Quebec e Gran Cancelliere dell'Università Laval, Leone XIII, approva e loda che l'insegnamento del D. P. E. sia stato esteso anche agli allievi laici, « *si quidem habebunt inde catholici homines prompta ac parata arma ad defendendam, quam vident ubique in discrimen adductam, libertatem dignitatemque Ecclesiae* » (Lettera *Libenter sane* del 7, VI, 1902; *Leonis XIII, P. M. Acta*, vol. XXII, p. 141). La S. C. dei Sem. e U. degli Studi nell'*Ordinamento dei Seminari d'Italia* (26 aprile 1920) prescrive: « A questo studio (del Codice di D. C.) si premetta un breve ma succoso trattato di *Diritto Pubblico Ecclesiastico,* dove si espongono nettamente i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato » (*Enchiridion Clericorum*, « Pol. Vat. », 1938, n. 1112, p. 573).

(5) Con l'aggettivo *religioso,* aggiunto alla espressione: « *Ordinamento giuridico primario* », intendiamo accennare alla inscindibile peculiarità e alla ragione profonda che fa annoverare la Chiesa Cattolica tra gli ordinamenti giuridici primari. V. quanto in proposito abbiamo espresso nel nostro precedente studio: *Compito e caratteristiche del D. P. E. Esterno*, n. 7, 3°: *Lo « status » giuridico della Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico primario*, in « Salesianum », XVI (1954), pp. 248-253.

determinata dalla portata del nuovo Concordato Spagnolo (6), di cui esso « rispecchia lo spirito, i princìpi ed anche i particolari che ne ispirarono la stipulazione » (7). Tuttavia, per lo scopo che ci proponiamo, la nostra attenzione è direttamente rivolta al modo — cioè agli argomenti e alla chiarezza — con cui il Capo dello Stato Spagnolo giustifica presso le *Cortes* l'operato del governo nell'addivenire al nuovo Concordato con la Santa Sede 27 agosto 1953).

I. — Il valore « trascendentale » del Messaggio

Iniziando il suo messaggio Franco dichiara che « il (suo) animo è pervaso dall'intima soddisfazione che (spera condivisa dalla *Cortes*) di aver potuto prestare alla Nazione ed alla Santa Madre Chiesa il servizio più importante dei nostri tempi » (8). In realtà, se si pensa al grado di perfezione nella composizione dei rapporti tra la Cattolica Spagna e la Chiesa raggiunto nel nuovo concordato, presupponendone (e non c'è motivo di essere in ansia) la fedele e cordiale applicazione, si deve riconoscere che la Chiesa e la Spagna con questo accordo vedono mirabilmente realizzato « il desiderio di assicurare una feconda collaborazione per il maggior bene della vita religiosa e civile della Nazione Spagnuola » (9).

Epperò, ben possiamo prendere la espressione « (prestare) alla Santa Madre Chiesa il servizio più importante dei nostri tempi » per servircene ad indicare un effetto che trascende il vantaggio spirituale ottenuto dalla Chiesa in Spagna col nuovo concordato. Infatti, è pacifico che ogni concordato oltrechè al Diritto Pubblico della Chiesa e dello Stato firmatario, appartenga al Diritto Internazionale. Al diritto, e alla dottrina. Lo Stato che firma un concordato oltre alla responsabilità che si assume di fronte alla Chiesa — gerarchia e fedeli —, se ne addossa un'altra di fronte a tutti gli Stati, responsabilità che riguarda tanto gli impegni fissati nel Concordato, quanto l'atteggiamento che determina e giustifica il patto concluso con la Chiesa. Questi

(6) Del rapporto del nuovo Concordato Spagnolo con il Diritto P. E., facendo un doveroso accenno al Messaggio di Franco relazionato con il medesimo D. P. E., abbiamo discorso nell'articolo: *El nuevo Concordato Español y el Derecho Público Eclesiástico*, uscito sulla « Revista Española de Derecho Canónico », vol. IX, Enero-Abril 1954, pp. 43-63. Qui, invece, intendiamo considerare direttamente il Messaggio di Franco in rapporto al D. P. E.

(7) Per i passi del Messaggio riportati nel corpo dell'articolo, ci serviamo della traduzione italiana uscita sulla « Informazione Spagnola » (Inf. Sp.), *Bollettino d'informazioni dell'Ufficio Stampa dell'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede*, n. 31, novembre 1953, indicando per comodità del lettore la colonna *a*, *b*, *c* della pagina in cui si trova il passo riportato. Questo primo passo citato si trova a p. 39, *a*.

(8) Inf. Sp., p. 39, *a*.

(9) Preambolo del nuovo Concordato Spagnolo; V. *Acta Apostolicae Sedis*, XXXXV (1954), p. 625.

impegni, purtroppo, potranno essere condannati ad una graduale inosservanza, o rimanere addirittura lettera morta. Ma nessuna inosservanza potrà mai cancellare l'atteggiamento assunto dallo Stato di fronte alla Chiesa. Lo Stato non può improvvisare quest'atteggiamento, nè lo ricava da contingenti circostanze politiche, analoghe a quelle che possono portare a speciali patti di amicizia con altri Stati. L'atteggiamento rispecchia una situazione di fatto e di diritto concretissima, aliena da ogni opportunismo, che, d'altronde, la Chiesa stessa, per il suo connaturato senso di giustizia, nonchè per la sua plurisecolare esperienza della caducità delle situazioni politiche eccezionali, non può fare a meno di respingere come base di una pattuizione concordataria. Vale a dire, i concordati non sono un semplice successo della diplomazia ecclesiastica. Senza menomare l'abilità ed il merito dei negoziatori, si deve dire che questi patti rispondono sempre ad una esigenza oggettiva dei rapporti *Chiesa e Stato* nei singoli Stati, soddisfatta più o meno perfettamente — mai superata — dalle norme concordatarie, poste in atto dalla concomitante volontà della Chiesa e dello Stato.

Orbene, se è vero che la presentazione dei Concordati alle camere per la ratifica, da qualunque autorità venga fatta, non interessa direttamente il Diritto Internazionale (e quindi il contenuto del concordato non vari, sia che nella presentazione venga lealmente confermato quanto è stato sottoscritto, sia che con ripieghi oratori si mascheri uno speciale « rispetto umano », tendente a sminuire la portata degli impegni liberamente assunti con la Chiesa), non è però meno vero che questa presentazione non è fatta a porte chiuse, ma impegna necessariamente in faccia al mondo, cioè ha anch'essa un certo quale valore internazionale. Perciò, già la stessa dottrina giuridica nello studio dell'atteggiamento dello Stato che sottoscrive un concordato dovrebbe tener conto dei documenti che confermano l'impegno concordatario. Diciamo: di ciò che *conferma* e non di ciò che *sminuisce* il concordato, giacchè il primo è logico, il secondo, illogico e sleale. Ma se già di questo può e deve occuparsi la scienza giuridica in genere, uno studio particolarissimo deve farne il Diritto Pubblico Ecclesiastico. Infatti, questa scienza non può non prendere atto di quanto le stesse autorità civili adducono come giustificazione dinnanzi alla Nazione e al mondo del loro operato nei riguardi della Chiesa.

Rivolgendo queste considerazioni al Messaggio di Franco (il quale espressamente dichiara, come si è visto, di avere rispecchiato in esso « *lo spirito e i princìpi* » che hanno ispirato il nuovo concordato), tenendo conto sia della sodezza delle asserzioni ivi contenute, sia della perspicuità con cui sono formulate non si può non constatare il valore eccezionale di questo documento per il Diritto Pubblico Ecclesiastico.

II. — Prospetto delle questioni affrontate nel Messaggio per quanto riguarda il Diritto Pubblico Ecclesiastico

Secondo quanto abbiamo richiamato, è la realtà oggettiva del fenomeno religioso in ogni singolo Stato (10) ciò che determina l'atteggiamento di tale Stato con la Chiesa, e quindi costituisce la sostanziale giustificazione dell'operato del governo nell'addivenire a un eventuale concordato. Non possiamo dunque pensare che nel Messaggio di Franco ci possa essere un'altra ragione giustificativa del nuovo concordato; questa ragione è essenzialmente costituita dalla realtà storica ed attuale del Cattolicesimo in Spagna, cui corrisponde l'autentica volontà della Nazione (11). È pregio però del Messaggio l'avere fatto un'analisi completa ed esatta di tutti gli elementi di cui si compone la realtà del Cattolicesimo in Spagna, ovvero l'aver saputo presentare tutti gli aspetti in cui tale realtà può essere considerata.

Questa analisi ovviamente risulta una esauriente apologia di fronte alla coscienza nazionale ed internazionale della condotta dello Stato-Persona in Spagna nella stipulazione del concordato, considerato nel suo insieme e in ciascuno dei suoi articoli. Ma se alcuni di questi articoli rispondono a peculiarità del Cattolicesimo in Spagna, nelle sue linee fondamentali il nuovo concordato spagnolo ha carattere di esemplarità per gli Stati Cattolici in genere, vale a dire per gli stati a maggioranza e a civiltà cattolica. Perciò anche la corrispondente giustificazione dell'operato del governo che tale concordato ha voluto, partecipa del valore di cotesta esemplarità.

È di questo valore che può e deve avvalersi il Diritto Pubblico Ecclesiastico per ricavare una giustificazione valevole per tutti gli Stati Cattolici, portati ad assumere sostanzialmente nei riguardi della Chiesa l'atteggiamento manifestato dal nuovo concordato spagnolo; giacchè è poco meno che superfluo ricordare che nè la Chiesa nè il Diritto Pubblico Ecclesiastico pretendono dallo Stato Cattolico ciò che non sia perfettamente giustificabile.

Orbene, per quello che interessa il Diritto Pubblico Ecclesiastico, ci sembra che nel Messaggio di Franco debbano essere rilevati specialmente

(10) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Esterno*, n. 5, 2°, a: *Il fenomeno religioso dev'essere considerato in ogni singolo Stato*, in « Salesianum », XVI (1954), p. 230.

Anche nel Messaggio si accenna a questo principio dove è detto che nel nuovo Concordato « *no se legisla abstractamente, ni tampoco según este o el otro modelo de problemática adaptación a nuestro caso; se emplean, en concreto, fórmulas españolas y actuales* ». (Per il testo originale del Messaggio ci serviamo della rivista spagnola « Ecclesia », XIII (1953), n. 642, indicando con la pagina, la colonna *a* o *b*. Il passo riportato si trova a p. 532, *a*).

(11) « *Nuestro Concordato responde, pues, a convicciones profundas y tradicionales, como responde a realidades históricas* » (« Ecclesia », n. citato, p. 532, *b*).

dieci punti (12), che sempre per la finalità del D.P.E., disponiamo in un ordine, che non coincide perfettamente con quello seguito nel Messaggio, ovviamente non legato alla sistematica del D.P.E.

Nel Messaggio, in realtà, si parla — esplicitamente o implicitamente — di obblighi dello Stato Cattolico:

1) di fronte alla religione della maggioranza, come tale (13);

(12) Sono gli stessi già segnalati nell'articolo: *El nuevo concordato español y el Derecho Público Eclesiástico*, n. 14, in « Revista Española de Derecho Canónico, IX (1954), pp. 62-63.

Nelle note seguenti 13-22 riporteremo nel testo originale i principali passi che riguardano ciascuno dei dieci punti segnalati in vista della loro utilizzazione nel Diritto P. E., sebbene alcuni di essi vengano ripresi, ed anche nuovamente riportati in seguito nel corpo dell'articolo, secondo quanto richiederà l'analisi del Messaggio che ci siamo proposti di fare. La pagina che si vedrà citata fra parentesi si riferisce alla citata rivista « Ecclesia ».

(13) « *Es deber de los gobernantes de un Estado compuesto* por católicos *mantener la religión en su pueblo y defenderla y profesarla públicamente* » (p. 532, *b*).

« (*España*) *que en toda la cristiandad es tenida con justicia como* nación católica *por excelencia* » (p. 531, *a*).

« *El* sentir profundamente religioso de nuestro pueblo *promulga su [de nuestra fe católica] solemne reconocimiento en el III Concilio de Toledo, decisivo en la formación de la nacionalidad española, siendo profesado desde entonces, ininterrumpidamente, por las sucesivas generaciones que nos antecedieron, sin que jamás se haya escindido nuestra* unidad de conciencia religiosa *con divisiones, que tantos conflictos y tantas luchas han ocasionado en otras naciones de Europa* » (p. 531, *a*).

« *Y si en las etapas infelices de nuestra Historia se registraron persecuciones y rozamientos* [...] no fué el pueblo español el que las inspira o provoca, *sino precisamente el sectarismo personal de sus gobernantes, que, obedeciendo a doctrinas extrañas, abusan de su poder traicionando* la conciencia religiosa de la inmensa mayoría *de su pueblo, sacrificado de este modo a sus sectarismos personales* » (p. 531, *a-b*).

« *Nos bastaba seguir los impulsos de* nuestra conciencia *de hijos fieles de la Iglesia de Cristo y responder* a nuestra auténtica condición de españoles » (p. 532, *a*).

« *Antes de que nosotros firmáramos este Concordato ya tenía vida en el deseo y en* la voluntad de los españoles. *Por eso me atrevo a decir que su ratificación no es sino la promulgación solemne de lo que* la voluntad popular *ha referendado. Porque mi Gobierno no ha hecho sino recoger y compendiar en un texto escrito* la voluntad bien explícita del pueblo español » (p. 532, *a-b*).

« *No cabe, pues, en buena lógica, en una* nación eminentemente católica *como la nuestra, un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado* » (p. 532, *b*).

« *Si el Concordato puede ser calificado de "íntegro" por su fidelidad a los principios del Derecho Público Cristiano y a* la tradición nacional, *como corresponde al modo de ser del católico español* » etc. (ivi).

« *La heterodoxia, entre nosotros, ha sido siempre planta exótica de cultivo forzado* » (ivi).

« *Este principio de la* unidad religiosa *se conjuga debidamente con la práctica privada del culto para los contados españoles o extranjeros residentes en España que pertenecen a iglesias disidentes [...]. En todo caso, la tolerancia para las creencias y cultos diversos no quiere decir libertad de propaganda que fomente las discordias religiosas y turbe* la segura y unánime posesión de la verdad y de su culto religioso en nuestra Patria, *porque nosotros podemos consentir que los disidentes encuentren en España modo de practicar su culto, pero no que* contra la voluntad general y con escándalo del pueblo, *hagan proselitismo e intenten desviar a los católicos con dádivas, de los deberes religiosos. cuando* la casi totalidad de la nación *quiere conservar, a cualquier precio su unidad católica* » (pp. 532 *b* - 533 *a*).

« *Si España, como tantas veces se ha dicho, incluso por egregias voces extranjeras, es* una de las más grandes reservas espirituales del mundo, *lo debe a la familia* » (p. 533, *b*).

2) di fronte all'esigenza sociale di restaurare ciò che venne distrutto dall'abuso di potere di reggitori operanti in contraddizione con le convinzioni e la volontà popolare (14);

3) di fronte alla efficacia della Religione Cattolica nella formazione dell'unità nazionale e nel determinare l'indole etico-spirituale della Nazione (15);

4) di fronte alla certezza teologica che il popolo ha della verità della propria religione (16);

5) di riconoscere esplicitamente la Legge Divina (17);

6) di dedurre dalla certezza che il popolo ha della verità della sua religione, che la purezza di questa fede forma parte del bene comune (18);

(14) « *Campearon desde los primeros momentos en nuestro ideario como objetivos esenciales de la nueva política española, la derogación de la legislación sectaria de la República y* la restauración *en nuestras leyes del* sentido católico tradicional *español* » (p. 531, *b*).

« *Los Gobiernos nacidos de la Cruzada no podían frustrar ese* anhelo clamoroso del pueblo español; *por esto dedicaron sus afanes, al par de la reconstrucción material de nuestro maltrecho solar, a* la restauración de la unidad católica *de la Nación, base secular firme e insustituible de la unidad política de las tierras y de los hombres de España* » (p. 532, *a*).

« *No necesitábamos tampoco nosotros de acuerdos escritos para ser fieles a la Iglesia, una vez* restablecida, *come queda dicho, por nuestro Movimiento* la normalidad religiosa del país » (ivi).

« *El nuevo Concordato responde [...] a una línea histórica de* restauración *de los fastos católicos* » (p. 534, *b*).

(15) « *No en vano es la religión católica la gran fuerza moral que ha formado* el alma colectiva de nuestra nación, *la que ha modelado* nuestro modo de ser como pueblo *y ha formado* nuestra peculiar fisonomia espiritual. *Nuestra fe católica ha venido siendo a través de los siglos* la piedra básica de nuestra nacionalidad. *Identificada la fe cristiana con el fin supremo del hombre elevado al orden sobrenatural, penetra en nuestro suelo ya desde los albores del cristianismo, y el sentir profundamente religioso de nuestro pueblo promulga su solemne reconocimiento en el III Concilio de Toledo* decisivo en la formación de la nacionalidad española » (p. 531, *a*).

« *El español no concibe* una situación nacional estable, *ni mucho menos próspera, si no se basa en una perfecta coordinación de la misión y fines respectivos de la Iglesia y del Estado* » (p. 532, *b*).

« *En la historia de España es imposible dividir a los dos poderes, eclesiástico y civil, porque ambos concurren siempre a cumplir el destino asignado por la Providencia a nuestro pueblo. He aquí una afirmación que se encuentra en todos los grandes pensadores españoles* » (ivi).

(16) « *Nuestro Concordato responde, pues, a* convicciones profundas y tradicionales, *como responde a realidades históricas* » (ivi).

« *Por eso el Concordato no podemos juzgarlo haciendo abstracción de* nuestra fe católica » (p. 532, *a*).

« *La tolerancia para creencias y cultos diversos no quiere decir libertad de propaganda que fomente las discordias religiosas y turbe* la segura y unánime posesión de la verdad *y de su culto en nuestra Patria* » (p. 533, *a*).

(17) « *Presidiendo su articulado* (del Concordato), *se afirma, una vez más, la Religión Católica, Apóstolica, Romana como la única de la nación española, y se le reconocen los derechos y prerrogativas que le corresponden* en conformidad con la Ley Divina *y el Derecho Canónico* » (p. 532, *b*).

« *Concebir a la Iglesia como sociedad perfecta, libre e independiente del Estado, no es más que reconocer las prerrogativas con que la instituyó* su Divino Fundador » (p. 533, *a*).

(18) « *Si somos católicos, lo somos con todas las obligaciones. Para las naciones católicas* las cuestiones de la fe pasan al primer plano *de las obligaciones del Estado. La salvación o la perdición de las almas, el renacimiento o la decadencia de la fe, la expansión o reducción de la fe verdadera son problemas capitales antes los que no puede ser indiferente* » (p. 532, *a*).

7) di trarre la conseguenza di difendere legittimamente questo specifico bene comune dagli attacchi — espliciti od impliciti — dei dissidenti (19);

8) di riconoscere la Chiesa Cattolica come società perfetta (20);

9) di riconoscere tutto ciò che logicamente promana da questo fondamentale riconoscimento (21);

10) di cercare — d'accordo con la sacra gerarchia — l'armonizzazione del bene comune temporale della Nazione col bene comune, spirituale e temporale della Chiesa (22).

Ci sembra che questi punti siano raggruppabili attorno a tre questioni fondamentali:

A) il compito rappresentativo dello Stato-Persona riguardo al fenomeno religioso (1 - 3);

B) la rilevanza e l'estrinsecazione della certezza teologica che il popolo ha della verità della sua fede, considerate in sè e nelle loro conseguenze (4 - 7);

C) il riconoscimento alla Chiesa Cattolica del carattere di società perfetta, con le corrispondenti conseguenze (8 - 10).

È su ciascune di queste tre questioni fondamentali affrontate nel Messaggio che ci permettiamo un breve commento.

(19) « *Este principio de la unidad religiosa se conjuga* », etc.; V. penultimo capoverso della nota 13.

(20) « *La Iglesia y el Estado son dos* sociedades completas y perfectas *cuyo elemento material, población y territorio, es el mismo, si bien difiere en razón del fin y de la autoridad; son como dos pirámides de idéntica base, de vértice y de aristas distintos* » (p. 532, *b*).

« *Concebir a la Iglesia como* sociedad perfecta, *libre e independiente del Estado, no es más que reconocer las prerrogativas con que la instituyó su Divino Fundador* » (p. 533, *a*).

« *Y el Estado, por ser de justicia, y consecuente con su principo de ver a la Iglesia como* sociedad perfecta *y de respetar su personalidad y su misión de magisterio, otorga* » etc. (p. 534, *a*).

(21) « *Concebir a la Iglesia como sociedad perfecta, libre e independiente del Estado [...]. Y esta aceptación es plena, sin reserva ni menoscabo alguno, pues hablamos de la Iglesia de Cristo no sólo como dispensadora de la gracia santificante, sino también en sus aspectos jurídico y social, en virtud de la doble potestad de orden y de jurisdicción que por derecho divino le corresponde. Y* consecuentemente se formulan en el Concordato las declaraciones inherentes a dicho principio, *esto es* » etc. (p. 533, *a*).

(22) « *Al enviar a las Cortes del Reino, que deben ser oídas respecto a su ratificación, el texto del Concordato concertado entre nuestra nación y la Santa Sede, se adueña de mi espíritu la intima satisfacción, que espero compartáis, de haber podido prestar* a la nación y a nuestra Santa Madre la Iglesia *el servicio más importante de nuestros tiempos* » (p. 531, *a*).

« *El nuevo Concordato responde [...] también a una certera adaptación a los tiempos modernos en que se presenta como evidente la interdependencia entre* el bien común o prosperidad social y el bien espiritual y temporal de la Iglesia.

« *El Estado recibe de la Iglesia una inmensa cooperación moral, y, a su vez, el Estado presta a la Iglesia el auxilio de los medios precisos para que en el orden moral se cumpla y se realice su misión sobre la tierra* » (p. 534, *b*).

III. — A) Il compito rappresentativo dello Stato-Persona riguardo al fenomeno religioso

a) Il fenomeno religioso in Spagna è di una così lampante evidenza, da presentare immediatamente il Cattolicesimo come peculiarità distintiva del Popolo Spagnolo. Perciò Franco inizia il suo Messaggio constatando che la Spagna è « una Nazione che da tutta la cristianità è considerata giustamente come Nazione cattolica per eccellenza » (23). Fa anzi osservare che non esistette una Nazione Spagnola anteriore al Cattolicesimo, e poscia passata a questa religione, ma che la Nazione Spagnola è nata precisamente dal Cattolicesimo: « Non invano la religione cattolica fu la grande forza morale che formò l'animo collettivo della nostra Nazione, che modellò il nostro modo di essere come popolo e plasmò la nostra peculiare fisionomia spirituale. La nostra fede cattolica è stata attraverso i secoli la pietra basilare della nostra nazionalità » (24).

La nazionalità è per un popolo ciò che è per ogni uomo la sua personalità; donde il dovere del rispetto, del potenziamento e della difesa di questo altissimo valore. Epperò, appunto perchè il modo di inserirsi del Cattolicesimo nella nazionalità spagnola è singolarissimo, non si può ricavare da esso un preambolo generalizzabile, così come da un caso di elezione per acclamazione non si può inferire che questa sia la normalità nelle elezioni, fermo restando che l'acclamazione rappresenti indubbiamente un modo invidiabile di accertare la volontà degli elettori.

Perciò ci piace ricavare dal Messaggio la formulazione di un principio generale, valevole per tutti gli Stati Cattolici: « È dovere dei governanti di uno Stato composto da cattolici mantenere la religione nel popolo e difenderla e professarla pubblicamente » (25).

Avendo esaminato proprio nell'ultimo saggio sul Diritto Pubblico Ecclesiastico la posizione morale-giuridica dello Stato-persona e di ciascuno degli aventi parte nelle sue attuazioni di fronte alla confessione religiosa della maggioranza, riteniamo di non dover ritornare su quelle considerazioni (26).

(23) Inf. Sp., p. 39, *a*.

(24) Ivi.

(25) Inf. Sp., p. 41, *a*. Non ci sembra di essere azzardati osando pensare che la formulazione di questa proposizione sia stata volutamente calcata, in parte, sulla analoga dichiarazione contenuta nel discorso tenuto da S. E. il Card. Ottaviani il 2 marzo 1953 al Pontificio Ateneo Lateranense: « Se c'è verità certa e indiscutibile tra i principi del diritto pubblico ecclesiastico, è quella del dovere dei governanti di uno Stato composto nella quasi totalità di cattolici e, conseguentemente e coerentemente retto da cattolici, di informare la legislazione in senso cattolico » (citiamo da « Miscelanea Comillas », XIX-1953, p. XVIII).

Come si vede, entrambe dichiarazioni possono anche essere considerate come un irrecusabile principio democratico.

(26) V. *Compito e caratteristiche del Diritto P. E. Esterno*, n. 2: *Il compito dello Stato di fronte al fenomeno religioso*, d, 1°: *L'applicazione del principio maggioritario al fenomeno religioso*, in « Salesianum », XVI (1954), pp. 234-236.

Tuttavia, mentre ribadiamo che è diritto e dovere di ogni governante non solo di non andare mai contro coscienza, ma di cercare, in un modo speciale, in forza della carica pubblica esercitata, il maggior bene del popolo, favorendo con tutti i mezzi legittimi la religione che in coscienza si ritiene teologicamente vera, diciamo che molto giustamente nel Messaggio il principio del rapporto dei governanti con la religione del popolo è formulato non in genere, ma solo nei riguardi degli Stati Cattolici. Infatti, la religione cattolica se nel pretendere ciò che le spetta in ogni singolo Stato, si appella prima di tutto al dato numerico e ai diritti avventizi storici (cominciando dalla primordiale qualifica di Stato Cattolico che spetta allo Stato composto nella sua maggioranza da cattolici), a ciascuno dei governanti, per quanto concerne la sua conservazione, incremento e difesa, si presenta subito nella sua intrinseca bontà teologica di religione unica vera. Non si può quindi procedere ad una ulteriore generalizzazione del principio formulato nel Messaggio, « laicizzando » il dovere dei governanti di mantenere la religione del popolo, qualunque essa sia, ponendola cioè sul piano della doverosa difesa di qualsiasi altro bene nazionale: lingua, cultura, tradizioni, ecc.

Va poi notato che nel Messaggio tanto l'appello alla cattolicità della Nazione Spagnola, quanto il sopradetto principio del dovere dei governanti circa la religione cattolica, hanno una evidente intonazione democratica. Non si sente il governante che si presenta con un programma prestabilito per il bene dei suoi sudditi, ma si vede lo Stato-Persona che constatando la realtà, cioè il cattolicesimo della Nazione Spagnola, assolve il suo dovere di dare al Cattolicesimo il posto che gli spetta nella vita nazionale.

b) Come abbiamo osservato segnalando il 2° punto, degno di speciale rilievo nel Messaggio, in esso si tratta del dovere dello Stato-Persona di restaurare ciò che è stato abusivamente distrutto da reggitori operanti in contrasto con le tradizioni nazionali e l'autentica volontà popolare. L'istituzione dei *referendum* sta precisamente ad indicare le insanabili deficienze del sistema parlamentare nell'esprimere la volontà popolare, anche se — purtroppo — questo rimedio è non solo di una efficacia limitata, ma è esso stesso passibile di diventare strumento di mistificazione della realtà oggettiva. Tuttavia, non si può essere scettici circa le possibilità di giungere con mezzi adeguati, secondo i tempi e i luoghi, ad identificare ciò che è in contrasto con la volontà popolare ed ancor più ciò che è il vero bene nazionale, anteriore all'apprezzamento popolare, quindi reale e concreto, prima ancora che in certe circostanze vi sia la calma necessaria che lo renda percettibile dalla massa, almeno in tutta la sua estensione e nel suo significato profondo. Perciò anche se la « restaurazione » non è, fortunatamente, il precedente obbligato della esplicitazione dell'atteggiamento statale di fronte alla religione, è indispensabile averla presente come principio da seguirsi per otte-

nere quell'accertamento della realtà concreta del fenomeno religioso in ogni singolo Stato, da cui si deve prendere le mosse nel definire i suoi rapporti con la Chiesa.

Nel Messaggio la « restaurazione » è salutata come « ripristino della unità cattolica della Nazione, base secolare, ferma ed insostituibile della unità politica delle terre e degli uomini della Spagna » (27) e come reazione al « settarismo personale dei governanti che obbedendo a dottrine estranee hanno abusato del loro potere tradendo la coscienza religiosa della grande maggioranza del popolo, sacrificato così alla loro faziosità personale » (28).

Molto opportunamente, oltre alla considerazione del valore della unità nazionale e della volontà popolare, nel Messaggio si accenna al proposito di ripristinare l'osservanza dei diritti della persona, conculcati specialmente dalla « cosiddetta Legge delle Confessioni e Congregazioni Religiose, il massimo attentato perpetrato contro la Chiesa e, nello stesso tempo, contro i diritti della persona » (29).

c) In vista della generalizzazione della giustificazione dell'atteggiadello Stato Cattolico nei riguardi della Religione Cattolica, che ci siamo proposti di cercare nel Messaggio, abbiamo segnalato come terzo punto quanto in esso si riferisce alla efficacia della Religione Cattolica nella formazione dell'unità nazionale e nella determinazione dell'indole etico-spirituale delle Nazioni Cattoliche. Come si è visto, questo risultato per la Spagna è giunto a tal grado da costituire una vera peculiarità « delle terre e degli uomini della Spagna », per cui Franco fa di questa peculiarità il punto di partenza del suo Messaggio. Ora, se non ogni Stato Cattolico può vantare un così stretto collegamento della nazionalità con il Cattolicesimo quale si riscontra in Spagna, è però indubitabile che qualsiasi degli Stati che si chiamano Cattolici, sia tale non solo in forza della maggioranza cattolica, anche se a ragione, ma senza dubbio sbrigativamente, la denominazione « Stato Cattolico » viene fatta dipendere dal dato statistico.

Non si tratta solo di numero, ma di civiltà; e religione e civiltà — intese entrambe nel giusto senso, ossia, non ridotta la prima a forma di culto e a precettistica etico-religiosa generica, non abbassata la seconda a semplice benessere materiale (30) — si richiamano a vicenda. Il loro punto d'incontro è l'uomo *storico;* vogliamo dire, non l'aprioristico essere razionale forgiato dal naturalismo, ma il discendente di Adamo. Ad esso la religione deve dare i mezzi per affrontare il disordine — individuale e sociale — sopravvenuto a sconvolgere il corrispondente ordine, sempre però riscon-

(27) Inf. Sp., p. 39, *c.*
(28) Ivi, p. 39, *b.*
(29) Ivi, p. 39, *c.*
(30) Avviandosi alla conclusione del suo Messaggio, Franco fa osservare precisamente che « *la felicidad y el bienestar de los pueblos no se asienta sólo en las riquezas materiales, ni aun en el progreso de las ciencias y de las artes, sino, muy principalmente, en la práctica de la virtud, pues la Historia nos enseña, y ejemplos de ello tenemos ante los ojos, que cuando el*

trabile come normalità, anteriore e superiore a qualsiasi disordine. Quest'uomo storico la civiltà — vera — deve portare verso una mèta che solo la religione rivelata può determinare adeguatamente. Perciò il Cattolicesimo, come si è detto testè, se agli aventi parte nelle attuazioni dello Stato-Persona, presi singolarmente, si presenta immediatamente nella sua intrinseca bontà di religione unica-vera, prescindendo dai suoi salutari effetti nella opera civilizzatrice, presi invece come ente collettivo e rappresentativo, senza che sia precluso l'adito all'apprezzamento teologico, dapprima si presenta nella sua efficienza civilizzatrice. Ora, anche solo come dato storico, questa efficienza civilizzatrice appare sostanzialmente come attributo o proprietà del Cattolicesimo. Non si parla infatti di Civiltà Protestante e di Civiltà Ortodossa, ma di Civiltà Cristiana, di cui indubbiamente partecipano il Protestantesimo e le Chiese Ortodosse, ma che nasce e si conserva nella sua integrità nella Chiesa che professa quella cattolicità di tempo e di spazio che è immanente nella natura della religione unica-vera, di cui è legittima custode.

Delle asserzioni contenute nel Messaggio circa l'influsso del Cattolicesimo nel modellare la nazionalità spagnola, già citate in nota nel segnalare la terza questione di speciale interesse per il Diritto Pubblico Ecclesiastico (31) non sarà superfluo riportarne a questo punto due, sottoscrivibili da qualunque Nazione Cattolica: « Non può dunque esistere, logicamente, in una nazione eminentemente cattolica, come la nostra, un regime di separazione tra la Chiesa e lo Stato » (32); « lo spagnolo non concepisce una situazione nazionale stabile, e tanto meno prospera, se non si basa in un perfetto coordinamento della missione e dei fini rispettivi della Chiesa e dello Stato » (33).

IV. — B) La rilevanza e l'estrinsecazione della certezza teologica che il popolo ha della verità della sua fede, considerate in sè e nelle loro conseguenze

a) Questo coordinamento nel nuovo concordato spagnolo è perseguito con tutta sincerità e con la massima concretezza sulla base di una limpida e perfetta rilevanza della certezza che il popolo spagnolo ha della propria fede. In questa rilevanza, sulla cui legittimità giuridico-democratica ci siamo pronunciati in altri studi (34), lo Stato-Persona può, di fatto, fermarsi a

progreso material no va acompañado del progreso moral, las sociedades caen desde la cima de la civilización a la cima de la barbarie » (« Ecclesia », p. 534, *b*).

(31) V. sopra, nota 15.

(32) Inf. Sp., p. 40, *c*.

(33) Ivi.

(34) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Esterno*, n. 6: *La valutazione teologica del fenomeno religioso da parte dello Stato-Persona*, in « Salesianum », XVI (1954), pp. 237-246; *El nuevo Concordato*

prendere atto del dato obiettivo, chiaramente reso manifesto dalle espressioni di religiosità del popolo, ovvero può giungere ad estrinsecare esso stesso questo dato con una pubblica « professione » di fede (evidentemente distinta dalla professione di fede compiuta dai singoli con atto assolutamente personale, e quindi come tale senza possibilità di rappresentanza ufficiale, e tuttavia legata da un rapporto di analogia con la professione dell'insieme dei fedeli). Ma sia nella semplice rilevanza, come nella estrinsecazione, si può essere più o meno espliciti, più o meno completi. Il nuovo concordato spagnolo arriva alla estrinsecazione ufficiale e la compie nel modo più completo e più perfetto: « La Religione, Cattolica, Apostolica, Romana continua ad essere l'unica religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano in conformità con la Legge Divina e il Diritto Canonico » (35). In sede di regolamentazione giuridica non si può essere più oggettivi e completi nella « coerenza fra religione individuale e collettiva, privata e pubblica, dei cittadini e dello Stato » (36). L'espressione: *continua ad essere* rappresenta ad un tempo la realtà presente del fenomeno religioso in Spagna e il suo collegamento col passato, con tutte le conseguenze apportate dal Cattolicesimo nella vita nazionale, modo di essere, ecc. del popolo spagnolo. L'aggettivo *unica* proclama nei riguardi della Religione Cattolica Apostolica Romana il dato statistico e la certezza teologica che la quasi totalità numerica della popolazione spagnola ha della verità della propria fede.

I fondamenti della concisa e completa formulazione del primo articolo del nuovo concordato, ossia una chiara e precisa motivazione di esso, sono offerti dal Messaggio dove possiamo trovare spiegata ogni espressione di detto articolo. Circa il collegamento tra il passato ed il presente del fenomeno religioso in Spagna, espresso nel primo articolo dalla parola *continua*, abbiamo già riportato le battute del Messaggio riguardanti l'azione del Cattolicesimo nel plasmare la nazionalità spagnola. Qui basti ricordare la dichiarazione riassuntiva: « Il nostro Concordato risponde dunque a convinzioni profonde e tradizionali, come risponde alle realtà storiche » (37).

Già in questa dichiarazione l'accenno alle « convinzioni profonde e tradizionali » esprime il dovere dello Stato-Persona di dare rilevanza a tale realtà (e di agire in conformità ad essa) nell'accordo, scritto o consuetudinario, con la Chiesa Cattolica. Di tale rilevanza si fa ancora esplicita menzione nel definire i limiti della tolleranza dei dissidenti, ove si afferma

Español y el Derecho Público Eclesiástico, n. 10: *El pueblo tiene derecho al reconocimiento social y jurídico de la certeza que tiene sobre su religión*, in « Revista Española de Derecho Canónico », IX (1954), p. 55.

(35) Art. I; AAS., XXXXV (1953), pagina 626. Questo primo articolo è riprodotto quasi alla lettera, cioè senza l'aggettivo: *unica*, nel primo articolo del recente Concordato fra la Santa Sede e la Repubb'ica Dominicana del 16 giugno 1954 (AAS., XLVI [1954], p. 434).

(36) V. « L'Osservatore Romano », 20 agosto 1945, p. 3.

(37) Inf. Sp., p. 40, *c.*

che « in ogni modo la tolleranza per le credenze e per i culti diversi non significa libertà di propaganda che fomenti discordie religiose e turbi *il certo ed unanime possesso della verità e del suo culto religioso* nella nostra Patria, perchè noi possiamo consentire che i dissidenti trovino in Spagna modo di praticare il loro culto, ma non che *contro la volontà generale e con scandalo del popolo* facciano del proselitismo e tentino con regali, di sviare i cattolici dai loro doveri religiosi, quando la quasi totalità della Nazione vuole conservare, a qualsiasi costo, la sua unità cattolica » (38).

b) La rilevanza data nel primo articolo del concordato alla Legge Divina e al Diritto Canonico, nel riconoscimento delle prerogative della Religione Cattolica, completa logicamente la constatazione e la proclamazione che lo Stato-Persona fa della realtà cattolica in Spagna, prendendo atto e riconoscendo ufficialmente su quali basi è fondata la religiosità del popolo spagnolo e con quali norme, attraverso le legittime autorità ecclesiastiche, si regge societariamente questo popolo quanto alla propria fede. Ma nel Messaggio dalla formula giuridica, senza peraltro deviare in declamazioni oratorie, si passa ad una esplicitazione in cui bellamente si accordano sincerità e logicità. La Religione Cattolica infatti non è solo accettabile dal singolo, desideroso di giungere al *rationabile obsequium*, ma lo è anche storicamente dal popolo che in essa trova la soluzione dei suoi problemi morali; donde il dato oggettivo della « fede del popolo ». Questo rileva Franco, dichiarando, come si è visto testè, che « il concordato risponde a convinzioni profonde e tradizionali, come risponde alle realtà storiche ».

Ma dal momento che si dà rilevanza al dato della fede del popolo, è logico portare questa rilevanza all'apprezzamento del valore trascendentale della fede. Udiamo quindi Franco asserire con chiarezza cristallina che « per le nazioni cattoliche le questioni della fede occupano il primo posto negli obblighi dello Stato » (39).

Questo, evidentemente, non implica la posizione dello « Stato Teologo », quasi che prendere cura delle questioni della fede non possa farsi se non « sacerdotalmente ». È questa, purtroppo, l'illogicità che si suole contrabbandare attraverso una pseudodistinzione tra il compito dello Stato e quello della Chiesa, che può essere espressa con questo sofisma: « Alla fede pensa la Chiesa; dunque lo Stato deve disinteressarsene ». Sta invece che la retta, ossia autentica, distinzione tra Chiesa e Stato è quella che fa capo a Gesù Cristo, non solo come a suo istitutore e banditore, ma come alla « Via » per giungere all'unico supremo fine della persona umana, al cui servizio sono ordinati tanto lo Stato quanto la Chiesa visibile.

Questa confluenza delle due società verso il supremo fine della per-

(38) Ivi, p. 41, *a-b*.

(39) Ivi, p. 40, *a*.

sona umana importa l'aver presente e attenersi all'unico supremo ordine, il *Regno di Dio,* nel quale la Chiesa visibile e lo Stato sono riuniti, per disimpegnare ciascuno la propria parte. E poichè non si tratta solo di una confluenza auspicabile, ma di una realtà storica, vissuta nei « secoli di fede », nè si dà realtà storica che non sia riflessa nella normazione giuridica, con insuperabile concretezza, il Messaggio prospetta il nuovo concordato spagnolo sullo sfondo del Diritto Pubblico Cristiano, per constatare e proclamare l'integrale fedeltà del concordato ai princìpi di tale diritto, che per la Spagna si accompagna e in certo senso si confonde con « la tradizione nazionale, come corrisponde al modo di essere del cattolico spagnolo » (40).

Opportunissimo, diremmo provvidenziale, è questo richiamo del Messaggio al *Diritto Pubblico Cristiano.* Infatti, l'aggettivo *cristiano,* congiunto alla espressione *Diritto Pubblico,* indica ciò che si è verificato nel Diritto Pubblico dopo Gesù Cristo: il necessario collegamento degli Stati Cristiano-Cattolici con la Chiesa. Per ammettere, anzi per constatare la necessità di questo collegamento, non c'è che da porre il *Diritto Pubblico Cristiano* nel suo obbligato contesto: *la Civiltà Cristiana.* Nessun Stato Cristiano, tanto meno i Cattolici, sentono di potersi estromettere dalla civiltà cristiana; coerenza quindi vuole che venga riconosciuta la forza di quel Diritto che tale civiltà proclama ed esplicita (41).

c) La completezza e la sistematicità con cui è dichiarata nel Messaggio la realtà cattolica nella Nazione Spagnola porta, come abbiamo già prospettato (42), a due essenziali conseguenze: riconoscere il posto che spetta alla fede nel bene comune e pubblico della Nazione e adottare le adeguate misure per la sua difesa.

(40) Ivi, p. 41, *a.* L'espressione: *Diritto Pubblico Cristiano* può forse essere parafrasata col titolo apposto dall'Audisio a una sua opera: *Diritto Pubblico della Chiesa e delle Genti Cristiane* (Roma, 1863, vol. 3). Giova poi per comprendere la portata di questo titolo, tener conto delle seguenti dichiarazioni dell'Autore: « Da questo vero (che il Diritto della Chiesa si riduce in ultima analisi a un "largo servizio imbandito all'umanità") scaturiscono tre conseguenze. La prima è che la Chiesa reclamando un suo diritto, non fa opera di dominazione nè di egoismo, ma essa difende qual madre la sua famiglia, e come capitano la città che gli è data da custodire. La seconda, che tutta la famiglia o società cristiana, è debitrice della sua riconoscenza ai pastori che vegliano alla difesa delle comuni libertà e dell'universale diritto. La terza è che qualunque Stato cristiano ostasse al libero esercizio del diritto della Chiesa, che è diritto della Comunità cristiana, sarebbe reo di leso diritto divino, e di lesa maestà » (o. c. vol. I, pp. XVI-XVII).

Del resto, la Chiesa, pur essendo e proclamandosi la società perfetta (dei cristiani), si considera distinta dalla *Respublica Christiana* o Società delle Genti Cristiane, come troviamo — e ci è caro il segnalarlo — nella preghiera del Santo Pontefice Pio X all'Immacolata: « Fra tanti pericoli la Chiesa e *la società cristiana* cantino ancora una volta l'inno della liberazione, della vittoria e della pace » (*Pii PP. X Acta,* vol. I, p. 31).

(41) Nessun stato poi — cristiano o no — può esimersi dal prendere in conto i rapporti storici e attuali della Chiesa Cattolica, e segnalatamente della S. Sede, con la civiltà cristiana.

(42) V. sopra, n. 2, l'enumerazione degli obblighi dello Stato Cattolico di cui tratta il Messaggio (6°-7°).

Anche qui è appena il caso di ricordare che la Chiesa non pretende se non ciò che è perfettamente conforme alla giustizia; quindi, se dal singolo fedele esige la difesa della propria fede, considerata direttamente come sommo bene soprannaturale, dallo Stato Cattolico attende la difesa che si addice alla Società Civile, cioè quella che è imposta dal bene comune, che a motivo della sostanziale prestanza del supremo bene della persona umana, non può essere considerato avulso da ciò che questo bene esprime nel suo valore sociale e societario: *la fede di un popolo.*

A questo specifico bene comune, o forse più esattamente, a quest'anima e garanzia dell'autentico e completo bene comune, nel Messaggio si rende la più esplicita testimonianza dichiarando che per « le Nazioni Cattoliche le questioni della fede occupano il primo posto negli obblighi dello Stato. La salvezza o la perdizione delle anime, la rinascita o la decadenza della fede, la diffusione o la riduzione della vera fede, sono problemi capitali di fronte ai quali non si può restare indifferenti » (43).

Come logica conseguenza con la proclamata preminenza delle questioni della fede nella vita di una Nazione Cattolica, nel Messaggio dovevasi necessariamente trattare sia dell'impegno assunto di impartire l'istruzione religiosa nelle scuole (44) e di conformare l'insegnamento ai princìpi del Dogma e della Morale della Chiesa (45), sia del riconoscimento del diritto della Chiesa « di organizzare e dirigere scuole pubbliche di qualsiasi ordine e grado, anche per i laici » (46). È però di somma importanza per il Diritto Pubblico Ecclesiastico il modo con cui sono presentate tali conseguenze. Nel Messaggio, infatti, la conformità dell'insegnamento con i princìpi del Dogma e della Morale Cattolica non è vista solo come garanzia della ortodossia, ma come « forza d'impulso di uno sviluppo cristiano della Spagna in tutti gli ordini del sapere e nel perfezionamento della Cultura nazionale » (47).

Mettere in rapporto i princìpi del Dogma e della Morale Cattolica con la cultura nazionale implica ovviamente accogliere la cultura che tali princìpi illustra, giustifica e difende. Franco però non si contenta di vedere gli

(43) Inf. Sp., p. 40, *a*. Precisa conferma di questa chiara visione della convergenza del bene comune nelle Nazioni Cattoliche verso il supremo bene soprannaturale, la si deduce da questi passi del discorso di Franco in risposta a S. E. il Card. Pla y Deniel, in occasione del conferimento della laurea *ad honorem* in Diritto Canonico, decretatagli dalla Pontificia Università di Salamanca: « *Si la vida temporal es medio para alcanzar otro fin, y es la sobrenatural el objetivo de nuestra vida, ¿cómo vamos a prescindir en esta vida temporal de aquello que es bueno para el fin para que fuimos creados? [...] Los católicos no pueden tener de la vida más que el sentido teológico. Y no se puede ser católico, como algunas veces he dicho, sin ser católico con todas las consecuencias, y si somos católicos con todas las consecuencias, hemos de hacer que la vida temporal discurra obediente a la ley divina y no contra esta ley* » (« La Vanguardia Española », 9 de Mayo 1954, p. 6, col. 2).

(44) V. art. XXVII del Concordato (AAS., XXXXV, 1953, pp. 644-646).

(45) V. art. XXVI del Concordato (Ivi, pp. 643-644).

(46) V. art. XXXI del Concordato (Ivi, p. 648).

(47) Inf. Sp., p. 42, *b*.

Atenei Ecclesiastici prendere posto accanto a quelli civili, ma dalle disposizioni concordatarie dedicate al riconoscimento dei Centri docenti della Chiesa (48), e da quelle in cui è prevista l'organizzazione di corsi sistematici specialmente di Filosofia Scolastica, S. Teologia e Diritto Canonico nelle università statali (49) e l'iscrizione di studenti laici alle Facoltà Ecclesiastiche (50), trae auspicio per uno scambio profondo tra i centri superiori di cultura della Nazione e vede le premesse « per un dialogo permanente tra gli intellettuali ecclesiastici e secolari » (51).

Nè si può omettere di segnalare che il riconoscimento della multiforme attività culturale della Chiesa Cattolica, contenuto nel Concordato, nel Messaggio è ricondotto al fondamentale riconoscimento del carattere di società perfetta alla Chiesa Cattolica, e questo a sua volta è fatto dipendere da un dovere di giustizia e dalla imprescindibilità di essere coerente ai propri princìpi: « E lo Stato, poichè è giustizia, coerente con i suoi princìpi di considerare la Chiesa come società perfetta e di rispettare la sua personalità e la sua missione di magistero, concede il suo riconoscimento, a tutti gli effetti, ai titoli accademici superiori, cioè alla Licenza e al Dottorato in Scienze Ecclesiastiche, conferite a chierici o secolari dalle Facoltà Universitarie canonicamente approvate, e permette che nelle discipline di tale tipo, siano abilitati detti titoli per esercitare la docenza nei Centri di insegnamento dipendenti dall'Autorità ecclesiastica » (52).

d) Riconosciuta la fede del popolo — nè potrebbe essere altrimenti — come coefficiente e anima del bene comune e pubblico di una Nazione, sorge, come logica conseguenza, il dovere della difesa sociale di questa fede. Non v'è dubbio che in siffatta difesa si debba procedere con prudenza e con delicatezza. Ci sembra però che il qualificarla aprioristicamente « un problema delicato » minacci di svisare la sua vera ragione di essere, e quindi per lo meno attenui il fondamento sia del buon diritto di chi tale difesa reclama, sia del dovere e del diritto di chi la attua. Ragione d'essere e nello stesso tempo misura di questa difesa della fede del popolo è il bene comune e pubblico della Nazione. Perciò il Messaggio, dopo avere lumeggiato ancora una volta l'unità religiosa della Spagna ove « l'eterodossia è sempre stata una pianta esotica di coltivazione forzata, che mai è riuscita a radicarsi negli spagnoli, neppure nei giorni per lei tanto propizi della passata Repubblica » (53), fa osservare che « la tolleranza per le credenze e culti diversi non significa libertà di propaganda che fomenti le discordie religiose e turbi il certo ed unanime possesso della verità e del suo culto religioso nella nostra Patria, perchè — afferma Franco — noi possiamo consentire che i

(48) V. art. XXX e XXXI del Concordato (AAS., XXXXV, 1953, pp. 647-649).
(49) V. art. XXVIII, 1° (Ivi, p. 646).
(50) V. art. XXVIII, 2° (Ivi, p. 647).
(51) Inf. Sp. p. 42, *c*.
(52) Ivi, p. 43, *a*.
(53) Ivi, p. 41, *a*.

dissidenti trovino in Spagna modo di praticare il loro culto, ma non che contro la volontà generale e con scandalo del popolo facciano del proselitismo e tentino, con regali, di sviare i cattolici dai loro doveri religiosi, quando la quasi totalità della Nazione vuole conservare, a qualsiasi costo, la sua unità cattolica » (54).

V. — C) Chiesa e Stato, società perfette; conseguenze di questo riconoscimento

a) Il prendere atto e il soddisfare i diritti della Religione della Nazione fino alla rilevanza e alla pubblica professione della certezza teologica che il popolo ha della propria fede, nello Stato Cattolico moderno devono avere come logico epilogo il riconoscere alla Chiesa Cattolica il carattere di società perfetta. Diciamo: « nello Stato Cattolico *moderno* », perchè il genuino significato della espressione: *Società Perfetta,* usata nei riguardi della Chiesa Cattolica, è quello dualistico, determinatosi storicamente dopo le negazioni di Pufendorf (55), per esprimere lo *status* giuridico della Chiesa *di fronte allo Stato,* nella economia del Nuovo Testamento. La Francia di S. Luigi IX e l'Ungheria di Santo Stefano non pensavano alla Chiesa Società Perfetta, non perchè allora essa non lo fosse, ma perchè in quell'epoca si prendeva in considerazione non la distinzione delle due società perfette, ma la loro intesa portata ad un grado tale per cui Chiesa e Stato davano luogo ad « *unam rempublicam, unum regnum, unam familiam, immo et unum corpus* » (56). Ma dopo le negazioni di Pufendorf e la risposta del Diritto Pubblico Ecclesiastico (57), passata in seguito ai documenti ponti-

(54) Ivi, p. 41, *a-b.*

(55) V. *Compito e caratteristiche del Diritto P. E. Interno*, n. 3, in « Salesianum », XII (1950), pp. 6-12; *Compito e caratt. del D. P. E. Esterno*, n. 2, in « Salesianum », XVI (1954), pp. 223-224.

(56) S. R. Bellarminus, *De translatione imperii romani a Graecis ad Francos.* L. I, c. XII; *Opera omnia*, Neapoli, 1856, t. IV, pars. II, p. 80, *b.*

(57) Tutto il trattato cui venne dato, e poscia riservato, il titolo di Diritto Pubblico Ecclesiastico (dapprima attribuito anche alle opere in cui semplicemente si esponeva il diritto pubblico *della Chiesa;* V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Interno*, n. 3, in « Salesianum' », XII, 1950, pp. 10-11), in realtà, parte come da una premessa generale, dalla tesi fondamentale: *Ecclesia est societas perfecta,* ciò che del resto è lasciato intuire dalla tradizionale definizione — sebbene imperfetta — del D. P. E., in cui si accenna ai diritti della Chiesa « *tamquam societas perfecta* ». Come abbiamo già fatto osservare altra volta (V. *La tesi fondamentale del Ius Publ. Eccl.*, in « Salesianum », VIII, 1946, p. 78, nota 24), è sintomatico il sottotitolo che il Sarnelli appose al suo libro: *Autonomia della Chiesa* (Napoli, 1868), dedicato alla spiegazione dottrinale e storica della prop. 19 del Sillabo (« *Ecclesia est vera perfectaque societas* »): « *Studi di preparazione ad un corso di Diritto Pubblico Ecclesiastico* », da cui si può infatti arguire che l'A. intendesse che l'esposizione, giustificazione e difesa del D. P. E. non possa aver luogo se non dopo aver superato la sua tesi fondamentale: *Ecclesia est societas perfecta.*

Peccato che col tempo i giuspubblicisti ecclesiastici si siano man mano dimenticati di menzionare il Pufendorf (menzione da cui forse si sentirono dispensati stante

fici (58), se uno Stato Cattolico moderno vuole regolare i suoi rapporti con la Chiesa Cattolica in base al diritto divino, non può fare a meno di riconoscere — esplicitamente o implicitamente — il carattere di Società Perfetta della Chiesa Cattolica. Tuttavia ci sembra di poter dire che sebbene la Chiesa Cattolica nei concordati parta da questo presupposto, e perciò lo Stato Cattolico firmatario acceda a un tale presupposto, in realtà, un siffatto riconoscimento non si trova se non molto *reductive* nei concordati che hanno preceduto il nuovo Concordato Spagnolo. La storica espressione: *Società Perfetta*, nei riguardi della Chiesa, nucleo e direttiva sistematrice del Diritto Pubblico Ecclesiastico, compare per la prima volta in questo concordato (59), associata alla formula completa circa la libertà della Chiesa, assunta a presupposto fondamentale in altri concordati (60).

Abbiamo già formulato il nostro augurio che il riconoscimento del carattere di Società Perfetta alla Chiesa Cattolica, espresso con tutta chiarezza nel 2° articolo del nuovo Concordato Spagnolo, spinga la dottrina giuridica civilistica a rispolverare il concetto di società perfetta, mettendolo in preciso rapporto con quello di ordinamento giuridico primario (61). Qui,

l'apriorismo con cui si prese a introdurre il concetto di società perfetta), la cui teoria delle *ecclesiae-collegia*, invece, è stata di una importanza decisiva nel sorgere e nell'intonazione assunta dal D. P. E.

Di lui dice uno scrittore protestante anonimo citato dallo Zallwein che « ***non sine*** *singulari Providentia [...] hoc fulcrum* (lo ***status*** della Chiesa) *aggredi, atque ei fundamenta destruere aggressus [est] in tractatu "De habitu Religionis ad Rempublicam"* [Bremae, 1687] (*Principia Iuris ecclesiastici univ. et particularis Germaniae*, Augustae, 1781, t. IV, p. 91) ». Dello stesso parere è il Pfaff, citato a continuazione dallo Zallwein: « *Nemo ante Pufendorfium fuit qui Ius Ecclesiasticum Protestantium certis regulis fundamentalibus superstrueret: hic primus fuit qui Ecclesiam nonnisi societatem et collegium aequale in civitate erectum esse docuit, tradidit et commonstravit* » (ivi). Perciò lo Zallwein ironicamente conchiude: « *Ab eo tempore doctrinam Pufendorfii velut de caelo lapsam ambabus manibus amplexati sunt DD. Protestantici omnes* » (ivi).

Lo Schwarz, visto che i giuristi protestanti del suo tempo « *Puffendorfio velut Primipillo, tantopere synciput inclinant* », viene a questa... radicale conclusione: « *Hoc prae caeteris decorticato; caeteros implumes dabimus, qui instar corniculae plerumque non nisi Puffendorfii pennis superbiunt* » (*Institutiones Iuris Publici Universalis Naturae et Gentium*, Venetiis, 1760, Pars I, Tit. III, Instr. II, § 1, Resp. III, p. 244).

(58) Il primo documento pontificio in cui compare per la prima volta la precisa — e non una equivalente — espressione: *Societas perfecta*, nei riguardi della Chiesa, è l'allocuzione concistoriale *Multis gravibusque* del 17 dic. 1860 (*Pii IX Pont. M. Acta*, Pars Prima, vol. III, p. 207); V. *La tesi fondamentale del Ius P. Eccl.* in « Salesianum », VIII (1946), pp. 94, ss.

(59) V. *El nuevo Concordato Español y el Derecho Público Eclesiástico* en « Revista Española de Derecho Canónico », IX (1954), pp. 57-58.

Identico riconoscimento compare nell'art. 3° del Concordato con la Rep. Dominicana (AAS., XLVI [1954], p. 435).

(60) V. l'art. 2° del Concordato con la Colombia, a. 1887 (MERCATI, *Raccolta di Concordati*, « Pol. Vat. », 1919, p. 1052), l'art. 1° del Conc. con la Serbia, a. 1914 (*o. c.*, p. 1100), l'art. 1° di tutti i Concordati stipulati sotto il pontificato di Pio XI, l'art. 2° del Conc. col Portogallo, a. 1940.

(61) V. *Compito e caratteristiche del D. P. E. Esterno* in « Salesianum », XVI (1954), p. 254; *El nuevo Concordato Español y el Derecho Público Eclesiástico*, n° 13: *El eventual retorno de la expresión « Sociedad perfecta » en la doctrina jurídica actual*, in « Revista Española de Derecho Canónico », IX (1954), pp. 59-60.

invece, ci permettiamo di esortare i giuspubblicisti ecclesiastici a prendere l'esempio dal Messaggio di Franco nel superare il mai abbastanza deprecato apriorismo con cui si suole introdurre il concetto di società perfetta. In esso un indovinato paragone mette a fuoco il dualismo — cioè il concetto genuino — della espressione: *Società Perfetta.* Chiesa e Stato, ivi è detto, « sono come due piramidi con identica base, ma con vertici e spigoli diversi » (62).

Ora va da sè che il paragone serva solo per lo Stato e per la Chiesa; non è infatti possibile immaginare altre società perfette (l'aprioristica definizione consegnata nelle pubblicazioni di Diritto Pubblico Ecclesiastico lascia invece l'adito a una indefinita serie di società perfette), capaci di poter essere disposte a guisa di due piramidi con identica base.

Il dualismo è per se stesso l'esclusione dell'apriorismo; ossia, invece di introdurre *in vacuo* la definizione di società perfetta (con l'insfuggibile inconveniente della indefinita applicabilità di detta definizione, alla pari di quella della definizione della società giuridica e amichevole, ecc.), si dice subito chiaramente che lo Stato e la Chiesa nel loro *status* giuridico convengono in quanto entrambi sono società perfette, e quindi, come tali, possono essere definiti: « società avente come fine », ecc. (63). Ma è evidente che non si può porre il concetto dualistico della espressione: *Società Perfetta,* senza rifarsi alla positiva statuizione di Gesù Cristo. Ora, anche questo è detto con chiarezza cristallina nel Messaggio: « Concepire la Chiesa come società perfetta, libera e indipendente dallo Stato, *non è che riconoscere le prerogative con cui la istituì il suo Divino Fondatore* » (64).

Questa esplicita dichiarazione è possibile ove è espressamente ammessa tra i princìpi pregiuridici la Legge Divina (65). E infatti il Messaggio prosegue: « E questa accettazione (è piena, senza riserva e senza restrizione alcuna, infatti parliamo) della Chiesa di Cristo non solo come dispensatrice

(62) Inf. Sp., p. 40, *c.*

(63) V. per es. la definizione di società perfetta data dall'Ottaviani: « *ea est quae bonum in suo ordine completum tamquam finem habens, ac media omnia ad illud consequendum iure possidens, est in suo ordine sibi sufficiens et independens, id est plene autonoma* » (*Institutiones Iuris P. E.*, Ed. III, Romae, 1947, vol. I, n 25, p. 53).

Però, come si vede, l'espressione: « *in suo ordine* » richiama le due realtà concrete, Stato e Chiesa, ordine temporale ed ordine soprannaturale, da cui è derivata la definizione.

(64) Inf. Sp., p. 41, *b.*

(65) Il riconoscimento della Legge Divina (e del Diritto Canonico) circa i diritti e le prerogative della Chiesa Cattolica, come la sola Religione dello Stato, figura espressamente per la prima volta nel Concordato fra Pio VII e Ferdinando I, Re delle Due Sicilie, a. 1818 (V. MERCATI, *o. c.*, p. 621, poscia (non per la prima volta, come si ricava da quanto afferma MANUEL GONZALEZ RUIZ, *El Catolicismo, Religión de la Nación* in « Revista Española de Derecho C. », IX [1954], pagina 66) nel Concordato fra Pio IX ed Isabella II Regina di Spagna (1851), art. 1° (MERCATI, *o. c.*, p. 771); quindi nei concordati con l'Honduras, a. 1861 (*o. c.*, p. 937), col Nicaragua, a. 1861 (*o. c.*, pagina 949), col S. Salvador, a. 1862 (*o. c.*, p. 960), col Venezuela, a. 1862 (*o. c.*, p. 971), con l'Equatore, a. 1862 (*o. c.*, p. 984), nella nuova versione di detto concordato, a. 1881 (*o. c.*, p. 1002), e ricompare ora per la prima volta nel nuovo Concordato Spagnolo.

della grazia santificante, ma anche nei suoi aspetti giuridico e sociale, in virtù della duplice potestà di Ordine e di Giurisdizione che per diritto divino le spetta » (66).

Finalmente, non si può omettere di sottolineare che con la comunità dei sudditi, delle due società perfette, Chiesa e Stato, il Messaggio considera anche la comunità del territorio, ciò che risolve in radice le difficoltà che possono sorgere esagerando il carattere territoriale della potenza statale (67).

b) Già dalla considerazione della portata delle espressioni del Messaggio riguardanti il riconoscimento del carattere di società perfetta alla Chiesa Cattolica si può ricavare con quale lealtà ai princìpi, non solo del Diritto Pubblico Cristiano, ma dello stesso Diritto Pubblico Ecclesiastico, Concordato e Messaggio proclamino la Chiesa Cattolica società perfetta. Ma l'impressione favorevole si accresce constatando come dal riconosciuto carattere di società perfetta si facciano derivare le conseguenze che logica-

(66) Inf. Sp., p. 41, *b*. Nella traduzione italiana di « Informazione Sp. » del passo riportato, per svista (o forse per essere stata condotta sulla edizione di « La Vanguardia » [27 ott. 1953], ove un refuso sostituisce: *hablamos* con *hablando*, sconvolgendo il senso del periodo), furono omesse alcune parole, da noi poste tra parentesi, lasciando all'inizio la *e* congiunzione (traduzione della cong. spagnola *y*), sostituita nella traduzione di « Informazione Sp. » — non sappiamo perchè — dalla forma verbale del verbo essere: è. Dice infatti il testo originale: « *Y esta aceptación es plena, sin reserva ni menoscabo alguno pues hablamos de la Iglesia de Cristo no sólo como dispensadora* » ecc. (« Ecclesia », n. 642, p. 533, *a*).

Integrano bellamente quanto è detto nel Messaggio circa il carattere di società perfetta della Chiesa Cattolica le seguenti dichiarazioni del Presidente delle *Cortes*, sig. Esteban di Bilbao, fatte all'Assemblea nel discorso che precedette la lettura del Messaggio, che, in mancanza del testo originale, riportiamo nella traduzione italiana apparsa su « L'Osservatore Romano » (11 nov. 1953, p. 3): « La Chiesa, società perfetta, come lo riconosce lo stesso Concordato e come è in se stessa, ha bisogno di tre poteri che sono l'attributo essenziale di ogni sovranità: il potere legislativo, il potere esecutivo, il potere giudiziario. Privarla di uno di questi poteri significa ridurla alla servitù o condannarla all'impotenza. Però la Chiesa, a motivo dei suoi propri fini, ha bisogno di altre facoltà non meno sacre. A che cosa le servirebbe professare un Credo se non potesse propagarlo e condannare le deviazioni dell'eterodossia? La Chiesa ha bisogno della libertà del suo magistero. A che le servirebbe il tesoro di tutte le sue grazie se non potesse comunicarle liberamente per mezzo dei Sacramenti? La Chiesa ha bisogno della libertà del suo Culto. Come però potrebbe esercitare il suo magistero e predicare il Culto se difettasse di sacerdoti propri, di Gerarchia propria? La Chiesa ha bisogno delle due gerarchie: quella di ordine e quella di giurisdizione e della libera comunicazione di queste gerarchie tra di loro e con i fedeli. Però, anche supponendo l'esercizio di tutte queste funzioni, come potrebbe praticarle nell'ordine temporale se non avesse il diritto di proprietà, se la si privasse o la si spogliasse del suo patrimonio, necessario per raggiungere i propri fini, praticare il Culto, costruire e conservare i templi, esercitare la carità e sovvenire alle necessità dei propri ministri? Ebbene, signori, tutte queste facoltà le furono negate per principio o rese impossibili in pratica, prima da un regalismo insidioso, poi da un liberalismo sistematico che, sottomettendo la Chiesa allo Stato, finiva per privarla della sua spirituale sovranità ».

(67) « *La Iglesia y el Estado son dos sociedades completas y perfectas cuyo elemento material, población y territorio, es el mismo, si bien difiere en razón del fin y de la autoridad* » (« Ecclesia », n. c., p. 532, *b*).

mente promanano da siffatto riconoscimento, e che perciò il Diritto Pubblico Ecclesiastico non omette di giustificare e di illustrare. Leggiamo infatti nel Messaggio: « Concepire la Chiesa come società perfetta, libera e indipendente dallo Stato, non è che riconoscere le prerogative con cui la istituì il suo Divino Fondatore [...] *Conseguentemente* si formulano nel Concordato le dichiarazioni relative a detto principio... » (68).

All'inizio del suo Messaggio, come si è già sottolineato, Franco dichiara che esso « rispecchia lo spirito, i princìpi ed anche i particolari che ne ispirarono la stipulazione ». Ponte di passaggio dai princìpi pregiuridici alla regolamentazione concordataria è il riconoscimento del carattere di società perfetta alla Chiesa Cattolica. Logico quindi ed organico il Concordato: ancora più palesemente logico ed organico il Messaggio nella misura con cui può esplicitare ed illustrare — ed effettivamente esplicita ed illustra — il rapporto tra il riconoscimento del carattere di società perfetta alla Chiesa Cattolica ed i susseguenti riconoscimenti circa la personalità della Santa Sede, delle Diocesi, delle Parrocchie, ecc., circa l'indipendenza della Chiesa nel campo economico, circa l'insegnamento religioso, circa il valore ufficiale dei titoli accademici conferiti nei centri docenti della Chiesa, ecc. (69).

c) Epperò, nè la Chiesa nè il Diritto Pubblico Ecclesiastico fanno della qualifica di società perfetta un mezzo semplicemente difensivo, anche se storicamente, alle negazioni del Pufendorf (accolte più o meno apertamente dal Regalismo) fu necessario opporre precisamente la giustificazione-difesa della Chiesa *come società perfetta*. Poichè nell'economia divina del Nuovo Testamento le società perfette sono due, ben possono essere considerate come le mani, preordinate quindi ad un armonico lavoro (70), il cui effetto aveva già un nome prima ancora che Gesù Cristo fondando la Chiesa creasse la seconda società perfetta: *il Regno di Dio*.

« Il Regno di Dio in Spagna », questa ci pare possa dirsi la suprema finalità del nuovo Concordato. Perciò giustamente il Messaggio, ricordata « l'interdipendenza tra il bene comune o prosperità sociale ed il bene spirituale e temporale della Chiesa » (71), vede « lo Stato (che) riceve dalla Chiesa una grandissima cooperazione morale, ed a sua volta presta alla Chiesa l'aiuto dei mezzi necessari perchè nell'ordine morale si compia e si realizzi la sua missione sulla terra » (72).

(68) Inf. Sp., p. 41, *b*.
(69) V. Inf. Sp., pp. 41 *b-c*, 42, 43 *a-b*.
(70) V. *Compito e caratteristiche del Diritto P. E. Interno*, n. 6, in « Salesianum », XII (1950), p. 18.
(71) Inf. Sp., p. 43, *b*.
(72) Ivi.

* * *

A chiusura del suo Messaggio personale, Franco con delicato pensiero ha voluto servirsi delle comuni espressioni con cui la Santa Sede e la Spagna proclamano lo scopo del nuovo concordato, e che in realtà costituiscono il tema fondamentale illustrato nel Messaggio: « assicurare una feconda collaborazione per il maggior bene della vita religiosa e civile della Nazione Spagnuola ».

Riteniamo che non possa esprimersi differentemente lo scopo finale del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno: giustificare e difendere i diritti della Chiesa nei riguardi degli Stati allo scopo di « assicurare una feconda collaborazione per il maggior bene della vita religiosa e civile » (73) in ciascuno di essi.

Il Messaggio di Franco, completa e limpida apologia dell'operato di un moderno Stato Cattolico nella impostazione sistematica dei suoi rapporti con la Chiesa, nella misura della sua sostanza e della sua forma (troppo parzialmente illustrate nel nostro modesto studio) arricchisce le fonti del Diritto Pubblico Ecclesiastico Esterno, facilitandone la nobile finalità, indirizzata direttamente a giustificare e a difendere i diritti della Chiesa nei riguardi degli Stati, avendo però come scopo completo, tanto il bene della Chiesa, quanto quello dello Stato.

EMILIO FOGLIASSO, S. D. B.

(73) Identico preambolo si trova pure nel recente Concordato con la Repubblica Domenicana (AAS., XLVI [1954], p. 433). Questa esplicitazione del duplice bene della Chiesa e dello Stato nella stipulazione dei concordati, è così formulato nel Concordato con il Portogallo (7, V, 1940): « Per la pace ed il maggior bene della Chiesa e dello Stato » (AAS., XXXII [1940], p. 217). Invece, non figura nei concordati stipulati nel pontificato di Pio XI. Solo nel concordato con l'Austria (5, VI, 1933) si dice che esso è concluso « per il maggior bene della vita ecclesiastica e religiosa » (AAS., XXVI [1934], p. 249). Risalendo la strada dei concordati, in quello spagnolo del 1851 troviamo espresso il desiderio del Sommo Pontefice di « *proveer al bien de la religión y a la utilidad de la Iglesia en España* » desiderio che parimenti anima Sua Maestà la Regina Cattolica Isabella II (MERCATI, *o. c.*, p. 770). Dobbiamo giungere al Concordato Napoleonico (1801) per trovare esplicitamente manifestato il fine del duplice bene della Chiesa e dello Stato perseguito dalla pattuizione concordataria; ma la formula riflette, quanto alla Stato, le condizioni contingenti della Francia rivoluzionaria: « *tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure* » (MERCATI, *o. c.*, p. 562).

UN'ESPERIENZA DI ORIENTAMENTO PROFESSIONALE

Premessa

Si è già avuta occasione d'insistere nella nostra Rivista « Salesianum » in vari studi riguardanti problemi di formazione e di Orientamento Professionale, sugli aspetti sociali, educativi e morali di quest'opera d'assistenza, mostrando quanto per essa si possa contribuire al rinnovamento e al benessere generale anche di un'intera nazione.

Evidentemente l'efficacia della sua attuazione è legata alla serietà della preparazione scientifica del personale addetto e alla comprensione delle Autorità competenti, ma per ciò che riguarda l'aspetto eminentemente spirituale dell'O. P., son necessarie convinzioni profonde che traggono la loro origine dalla concezione cristiana dell'uomo come di un essere cui è riservato un destino eterno che si prepara e matura nel tempo.

Siamo, pertanto, lieti di mostrare come in questa atmosfera di rispetto a tutti i valori della persona umana, il Prof. Pasquasy ed i suoi collaboratori hanno saputo organizzare, indipendentemente da ogni finalità diretta di selezione a scopi militari, a totale servizio della migliore sistemazione professionale di ogni cittadino dopo la leva militare, un'attività d'O.P. anche in seno ai quadri del reclutamento militare: non per sfruttare, ma per servire.

In occasione della visita compiuta nell'estate scorsa da un nostro professore, Dr. M. Viglietti incaricato del Centro Salesiano Studi Orientamento Professionale (C.S.S.O.P.), ai principali Centri di Studio e di Servizio d'O.P. di tutto il Belgio, abbiam potuto venire a conoscenza non solo dell'ottima organizzazione tecnica e dello sviluppo della rete di orientamento ramificata nelle varie regioni, dei vantaggi individuali e sociali arrecati da quest'opera e delle ardite prospettive avvenire che si van maturando in questo piccolo ma dinamico Paese, ma anche (e questo ci ha particolarmente colpiti) dell'effettiva stima ed entusiasmo che esiste per questo lavoro d'orientamento anche nel popolo che ne sente ormai la necessità.

Per noi fu, questa, la prova più convincente oltre che della bontà dei

metodi adottati, della sodezza dei principi direttivi e della serietà delle realizzazioni.

Avremo presto occasione di parlare di queste direttive sulla rivista dell'Istituto Superiore di Pedagogia « Orientamenti Pedagogici », presentando l'attività della C.B.O. e del C.L.O.S.P.

Ora, invece, nel dar la traduzione d'una cronistoria delle varie fasi che portarono all'erezione di centri d'O.P. anche in seno alle Forze Armate, redatta dal Prof. PASQUASY, docente all'Università statale di Liegi, direttore del Centro di Studi e Ricerche Psicotecniche dell'Armata Belga, presidente della Commissione tecnica del C.L.O.S.P., intendiamo presentare non solo una realizzazione, *ma cooperare alla diffusione dei principi che l'hanno ispirata*. Perchè è proprio ad essi che noi reputiamo debba ascriversi, prima che ad ogni altra cosa, il successo. Guidano, infatti al massimo rispetto dei diritti della persona umana la cui valorizzazione integrale, è ben noto, è indiscutibilmente la prima condizione dell'efficacia della tecnica e della macchina.

1. — Introduzione

La prima applicazione di metodi psicologici nell'Esercito Belga data dal 1928. Da allora, il lungo cammino percorso si è visto allietato da notevoli realizzazioni. Presentemente i servizi di selezione — a disposizione tanto dei militari di leva che dei futuri volontari di carriera e degli allievi ufficiali — cercano di realizzare al massimo l'adeguamento di ogni uomo al suo compito attraverso la scelta e l'attribuzione del ruolo che meglio si addice al suo livello scolastico e professionale, alle sue attitudini fisiche e psichiche, alle sue aspirazioni ed ai suoi desideri.

La Direzione della Selezione (*AS*) è una sezione della *Direzione Superiore del personale militarizzato* (*AM*), la quale, a sua volta, dipende dall'*Aiutante Generale* (*AG*).

In quanto organo esecutivo l'AS cura la selezione psicotecnica della truppa, degli specialisti e dei quadri, la selezione medica, la ripartizione del contingente, la pre-selezione e, da ultimo, la formazione premilitare.

L'AS presiede:

1) il *Centro di Reclutamento e di Selezione* (*CRS*), installato nella caserma « Petit Château » di Bruxelles, il cui compito prevede il *testing* e la ripartizione del contingente nelle tre Armi (selezione primaria), nonchè la scelta dei futuri specialisti dei quadri attivi;

2) le 13 sezioni della selezione presso i *Centri di Addestramento delle Armi e dei Servizi* (*CI*), come pure quella dell'Aviazione e della Marina, tutte incaricate della selezione secondaria, fase di precisione che segue alla fase di digrossamento del CRS,

3) il *Centro di Esami Psicotecnici* (*C Ex Psy*) installato presso il

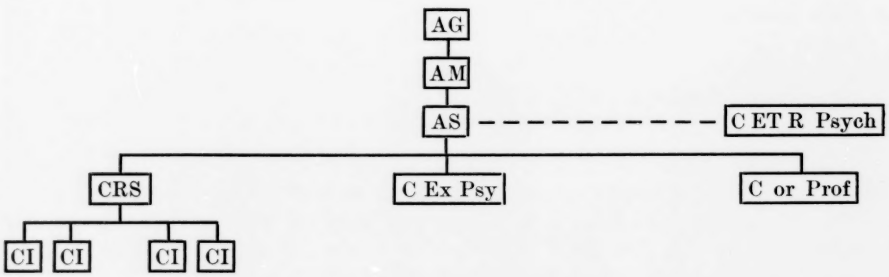
« Domaine Crubbe » di Everberg, a metà strada tra Bruxelles e Lovanio, dove vengono selezionati i futuri ufficiali del servizio e della riserva;

4) il *Centro di Orientamento Professionale* (*C. Or. Prof.*), sito nella caserma « Rolin » di Bruxelles, il quale si interessa sopratutto del perfezionamento professionale e del reinserimento nella vita civile dei militari che ne sollecitano i servizi.

In quanto organizzazione di studio, il *Centro di Studi e di Ricerche Psicotecniche* (*C Et R Psych*), istituzione scientifica eretta con decreto del Reggente nel 1947 presso la Reale Scuola Militare, cura la messa a punto ed il miglioramento dei vari metodi di selezione e di orientamento.

Anche la Gendarmeria Nazionale ha seguito questo movimento e attualmente è dotata di un proprio servizio per la selezione dei suoi quadri.

Il grafico che qui riportiamo riproduce organicamente il funzionamento dell'orientamento e della selezione professionale presso le Forze di terra.



Abbiamo già avuto occasione di riferire sulle realizzazioni nazionali ed estere in materia di psicotecnica militare (1). Qui ci limiteremo a precisare il posto che l'orientamento professionale occupa tra gli organismi che, nell'Esercito, si interessano alla formazione umana del personale.

2. — Cenni storici sull'orientamento professionale nell'esercito belga

a) *Fase di propaganda.*

Già dal 1946, in pieno periodo di riorganizzazione dell'Esercito, l'attenzione degli ambienti militari fu attratta dall'importanza della scelta della professione.

La « Gazette du Soldat », settimanale delle Forze Armate, pubblicò una serie di articoli destinati ad illuminare i lettori sugli aspetti principali

(1) Cf. R. Pasquasy, *La psychotechnique militaire*, Liége, Édit. Esgy, 1950.

del problema (2). Contemporaneamente il « De soldaten-post », edizione neerlandese della rivista, diffondeva gli stessi studi.

Dal canto loro, gli « Archivi del Servizio di Sanità dell'Esercito Belga » interessavano alla selezione ed all'orientamento professionale l'ambiente medico (3), mentre « L'Armée, la Nation » e la sua edizione neerlandese « Het Leger, de Natie » iniziavano il gran pubblico a questo nuovo aspetto dell'adeguamento del militare o del futuro smobilitato rispettivamente al servizio militare e alla vita civile.

Siamo lieti di rinnovare alla direzione delle tre suddette pubblicazioni l'espressione della nostra gratitudine. Grazie al loro interessamento ci è stato possibile arrivare a tutti gli ambienti militari e renderci conto adeguatamente della situazione, così com'era nei nostri desideri già fin dal 1945, anno a cui risalgono gli inizi di una vera e propria opera di selezione del personale militare. Se, invero, l'orientamento professionale ha potuto ottenere il suo diritto di cittadinanza nell'Esercito e cattivarsi immediatamente la comprensione delle autorità gerarchiche e la fiducia dei soldati, ciò si deve, in gran parte, alla possibilità che ci fu offerta di preparare a nostro agio il terreno sul quale il *C Et R Psyc* doveva gettare le basi dell'attuale *C Or Prof*. Sopratutto in psicologia applicata, difatti, condizione *sine qua non* di un qualsiasi risultato è la previa creazione di un clima adeguatamente recettivo. Oltre la validità o valore predicente dei mezzi d'indagine che questa scienza utilizza, bisogna ben considerare la *face validity* — come dicono gli Americani, — vale a dire la validità facciale o grado di accettazione sociale di un metodo o di un esame.

La prima realizzazione vide la luce agli inizi del 1946. La « Gazette du Soldat » e il « De soldaten-post » crearono un servizio d'informazioni sotto forma di corrispondenza dell'OP. Non si trattava, evidentemente, di un servizio di consultazioni psicologiche per corrispondenza, ma di un sistema di documentazione nei confronti delle esigenze e delle attuazioni delle singole funzioni sia civili che militari.

(2) Cf. R. Pasquasy, *Orientation professionnelle*, in « La Gazette du Soldat », 1946, n. 2, pp. 1 e 3 - *La notion d'aptitude*, ibid., 1946, n. 5, p. 3; 1946, n. 7, p. 1 - *Le choix d'une carrière*, ibid., 1946, n. 8, p. 4 - *L'examen d'orientation professionnelle*, ibid., 1946, n. 12, p. 1 - *Orientation professionnelle: quelques cifres*, ibid., 1946, n. 15, p. 2 - *L'enseignement en Belgique*, ibid., 1946, n. 25, p. 1; 1946, n. 27, p. 1; 1946, n. 30, pp. 1-2; 1946, n. 31, p. 1 - *Que permet l'enseignement technique en Belgique?*, ibid., 1946, n. 42, p. 1 - *L'organisation de l'enseignement technique en Belgique*, ibid., 1946, n. 43, p. 6; 1947, n. 2, pp. 5 e 8; 1947, n. 3, p. 6; 1947, n. 43, p. 1 - *La tutelle professionnelle des jeunes travailleurs*, ibid., 1946, n. 35, p. 1 - *La réadaptation professionnelle individuelle*, ibid., 1946, n. 36, p. 1 e 3 - *La réadaptation professionnelle collective*, ibid., 1946, n. 37, p. 3.

(3) R. Pasquasy, *A chacun son job!*, in « Arch. du Service de Santé de l'Armée belge », sept.-oct. 1945, pp. 73-74; *La sélection et l'orientation professionnelles à l'Armée*, ibid., nov.-déc. 1945, pp. 1-22; - *L'interview*, ibid., mai-juin 1946, pp. 161-173; - *La sélection*, in « L'Armée, la Nation », 1946, n. 1, p. 18; - *La psychotechnique à l'Armée*, ibid., 1947, n. 4, pp. 26-28.

I soldati fecero buona accoglienza all'iniziativa, la quale contribuì, pur nella modestia della sua portata, a convincere della grande utilità di un esame di orientamento professionale per la scelta della propria via.

« Ho letto con molto interesse, scriveva uno di essi, il vostro articolo sull'orientamento professionale. Ritengo che la vostra sia un'iniziativa indovinata, perchè molti dei soldati che conosco sono ancora alla ricerca di una carriera e di quell'equilibrio che la vita di ogni uomo deve trovare ». « L'opportunità che voi offrite ai soldati belgi di scrivervi per ottenere consigli e informazioni è una buona cosa » diceva un secondo. Un terzo rispondeva: « Ho ricevuto la vostra del 4 marzo e voglio esprimervi il grazie più cordiale per i buoni consigli e per le indicazioni che mi fornite. Vi sono grato anche della promessa di ulteriori informazioni e vi assicuro che non mancherò di approfittarne ».

Alcuni si mantennero in corrispondenza con « La Gazette du Soldat » anche dopo il congedo, come testimonia l'esordio della lettera che riproduciamo: « Vecchio volontario di guerra e da diversi anni ormai congedato, non posso dimenticare " La Gazette du Soldat " che non solo ha mitigato la monotonia del nostro servizio militare ma ci è stata prodiga di consigli e si è interessata all'avvenire dei volontari di guerra e al loro riadattamento professionale ».

Nel caso di situazioni delicate ed ogni qual volta l'interessato lo richiedesse, la corrispondenza gli veniva recapitata direttamente e in busta chiusa. Di regola, la risposta veniva inserita ne « La Gazette du Soldat ».

La « corrispondenza » dell'OP era preceduta da un servizio di cronaca in cui si affrontavano questioni generali (il rapporto dell'impiego, le carriere coloniali, ecc...) come pure problemi d'interesse limitato ad alcune categorie di lettori (condizioni di ammissione alla Gendarmeria, requisiti per l'assunzione tra le Guardie Forestali, corsi provinciali di polizia rurale, concorsi nazionali per il conseguimento del diploma e del distintivo di Laureato del Lavoro, funzioni del Segretariato Permanente per il reclutamento del personale di Stato, ecc...).

Il servizio di cronaca e la « corrispondenza » vennero soppressi soltanto quando l'Esercito intraprese le prime esperienze in materia di prove sull'orientamento professionale.

b) *Fase di studio.*

Il clima favorevole era creato. Si trattava ora di far valere il grado d'importanza della necessità così rilevata, vale a dire il numero di soldati favorevoli a sottoporsi ad un esame di orientamento professionale.

Se ne incaricò il *Servizio di Educazione delle Forze Armate* (S E Fa). Tale organizzazione — nata essa pure dopo la seconda guerra — s'interessò vivamente all'avvenire professionale dei militari. Creato nel maggio del 1945 e collegato parimenti all'AG, il Servizio di Educazione non ha solamente il

compito di aiutare il comando ad attuare e mantenere nei soldati un livello morale efficiente, ma pure quello di renderli cittadini migliori, completando così l'azione educativa della famiglia e della scuola. Orbene, tutto ciò importa dei riflessi, oltre che militari, civili e culturali, anche nettamente professionali. In verità, uno dei fini per i quali è stato creato non è forse quello di « appagare il desiderio di sicurezza e facilitare il ritorno alla vita civile consentendo al militare di esercitarsi e perfezionarsi nel suo mestiere, come pure di ricevere, attraverso l'opera degli orientatori professionali, le opportune indicazioni sulle sue attitudini? » (4).

La posizione è chiara e il S *E Fa* aveva ben individuato il problema. Rientrando la valorizzazione professionale del militare tra i suoi compiti, esso ricorre con coerente saggezza all'opera di specialisti, sopratutto a quella degli psicologi della professione. Ci è sommamente gradito segnalare la chiaroveggenza dimostrata da questo Servizio nei confronti delle incidenze psicologiche che si rilevano attraverso lo studio della capacità di adattamento ad un dato compito. Senza la sua diuturna collaborazione non ci sarebbe stato possibile risolvere in modo soddisfacente il problema dell'orientamento professionale nell'Esercito.

Nel 1948, quando il S *E Fa* si diede ad organizzare l'educazione professionale dei militari si propose due obbiettivi: permettere a quanti già avessero esercitato un mestiere stabile di conservare e perfezionare la pratica professionale acquisita (ad es. offrendo loro la possibilità di frequentare i corsi di formazione generale e tecnica singolarmente consigliati dall'orientatore); orientare ad una professione i non qualificati o gli scontenti della propria situazione e permettere agli uni e agli altri di acquisire le cognizioni teoriche e pratiche necessarie.

Si iniziò preventivamente con un apposito sondaggio presso le singole unità seguendo le direttive impartite dell'Istituto Nazionale di Statistica.

Le quasi 5.000 risposte così ottenute permisero di stabilire le seguenti percentuali:

6,5% senza un mestiere;
20 % disposti a subire esami di orientamento professionale;
21 % desiderosi di cambiare professione;
21 % professionalmente specializzati;
22 % iscritti a corsi serali al momento della chiamata al servizio militare;
65 % forniti della sola licenza elementare.

Per conto loro i servizi di selezione hanno potuto accertare che il 65 % dei militari svolge funzioni che hanno riscontro in una professione civile. Di essi, il 45 % esercita effettivamente il mestiere praticato nella vita civile mentre il 20 % lo ha appreso durante lo stesso servizio militare. Vi è dunque un

(4) Ministero della difesa nazionale, Direzione dell'Educazione delle Forze armate, *Le Service d'Éducation des Forces armées*, Bruxelles, Inst. geograph. milit., 1952, p. 8.

35 % addetto a mansioni che non trovano un equivalente nelle professioni della vita civile, ed è sopratutto a questi che si rivolgono sia l'orientamento che la selezione professionale.

Sondaggi effettuati dal S *E Fa* dopo il 1948 hanno rivelato che la proporzione dei militari desiderosi di sottoporsi ad esami di orientamento si è mantenuta nei limiti del 20 %, così ripartibile:

un 5 % per casi senza particolare interesse (curiosi, opportunisti...);
un 10 % per casi interessanti ma di facile soluzione;
un 5 % per casi difficili bisognosi di un'indagine approfondita.

Risultava chiaramente da queste cifre l'ampiezza del campo aperto all'orientamento professionale dei militari e la validità del tentativo che s'intendeva porre in atto.

Nel febbraio del 1948, 35 soldati dei Commandos e 5 del II Cacciatori Appiedati, di cui 22 di lingua francese e 18 di lingua fiamminga, furono sottoposti, prima di venir congedati, ad esami di orientamento professionale. Nell'aprile seguente un altro gruppo di soldati dei Carabinieri, dei Granatieri e del III Reggim. d'Artiglieria subì le stesse prove.

L'organo più indicato a tentare questa prima esperienza era il *C Et R Psych,* preposto alla elaborazione dei metodi di selezione e di orientamento nonchè al funzionamento di un laboratorio di psicologia applicata. Così, dal febbraio all'agosto del 1948, circa 200 militari furono esaminati nel suddetto laboratorio che aveva allora la sua sede nella Caserma « Prince Baudouin » di Bruxelles (piazza Dailly). Si occuparono della cosa due orientatori professionali diplomati e due sottufficiali assistenti-psicotecnici tutti inquadrati nell'organico del *C Et R Psych.*

I risultati di questa prova-lampo — durante la quale si provvide a girare un documentario di propaganda — furono talmente convincenti che in occasione delle visite del Direttore Generale del Reclutamento e della Mobilitazione, del Direttore della Selezione e del Direttore del Servizio di Educazione, ci si trovò facilmente d'accordo sulla necessità di pensare alla organizzazione definitiva e tempestiva dell'orientamento professionale nell'Esercito.

c) *Fase di realizzazione.*

La cosa implicava il concorso di un complesso di specialisti, della cui importanza ci si può facilmente convincere pensando che, grosso modo, circa il 30 % dei militari risultava suscettibile di beneficiare dell'orientamento professionale organizzato per loro durante il servizio.

Al fine di soddisfare il più rapidamente possibile le richieste degli stessi soldati e data l'impossibilità di trovare in seno all'Esercito il numero necessario di orientatori diplomati, si decise di consentire ad un certo numero di ufficiali scelti fra coloro che maggiormente s'interessavano alla psicologia

una iniziazione teorico-pratica che permettesse loro di affrontare con una certa competenza il compito gravoso dell'orientamento dei giovani alle soglie della loro carriera. Nella scelta degli allievi si diede la priorità agli ufficiali subalterni usciti dalla Reale Scuola Militare. Si comprenderà facilmente che l'obbiettivo non era di formare degli abilitati in orientamento e selezione professionale così come fanno le nostre università, ma semplicemente di fornire in breve giro di tempo ad una dozzina di ufficiali dotati già di una buona cultura generale e di particolari disposizioni per gli studi psicologici le nozioni fondamentali e l'esperienza pratica necessarie, ferma restando la supervisione del loro lavoro da parte di uno specialista qualificato.

Il programma fu studiato in modo che lo svolgimento di alcune materie permettesse ai futuri diplomati di potersi dedicare anche alla selezione dei militari.

I corsi furono tenuti alla Reale Scuola Militare dal personale scientifico del *C Et R Psych*, a cui è pure demandata la formazione dei quadri necessari alle esigenze della psicologia militare, nonchè da specialisti dei servizi di selezione (capo della sezione medica, psichiatra, ecc...). La prima sessione ebbe inizio il 13 settembre 1948 e si chiuse il 23 dicembre dello stesso anno (5).

La parte teorica dei corsi s'ispira grosso modo ai programmi della licenza in orientamento e selezione professionale, con quegli adattamenti che l'applicazione al particolare ambiente rende necessari. Parimenti, l'insieme dell'insegnamento rispetta le esigenze dell'applicazione della psicologia agli adulti. Lo studio delle singole professioni, tuttavia, verte tanto sulle funzioni propriamente militari quanto su quelle civili, in quanto gli orientatori dell'Esercito debbono tener conto dei mestieri appresi durante il servizio e conoscere le relazioni tra i due gruppi di professioni. Da ultimo, il programma contempla un corso di psicologia dell'età evolutiva in vista dell'esistenza di scuole riservate ad elementi giovanili (Scuole per allievi sottufficiali e Scuola dei Cadetti).

Un particolare rilievo vengono ad assumere le esercitazioni pratiche di orientamento e selezione militare: sono previste visite a laboratori e stabilimenti industriali onde permettere agli allievi un'adeguata conoscenza dei singoli mestieri e dei diversi ambienti di lavoro. Al termine dei corsi si affronta un tirocinio di due mesi, durante i quali l'allievo ha la possibilità di completare le ricerche personali già intraprese e di iniziarsi alla tecnica specifica dell'orientamento e della selezione professionale. In tal modo, l'esame finale ha luogo a circa sei mesi dall'apertura della sessione.

Riportiamo nella tabella che diamo qui sotto, i titoli dei corsi, indicando per ognuno il numero delle ore di cui può disporre.

(5) Da allora vennero organizzate tre altre sessioni (1949, 1950 e 1952) allo scopo soprattutto di adeguare opportunamente l'organico degli specialisti dei servizi di selezione (quadri e truppa).

Titoli	Ore
Fisiologia generale	15
Fisiologia e Igiene del Lavoro	25
Psicologia generale	30
Psicologia sperimentale	10
Questioni particolari di psicologia sperimentale	10
Teoria della Personalità	20
Psicologia dell'età evolutiva	10
Biometria	10
Statistica	15
Psichiatria e psicopatologia	20
Geografia economico-professionale del Belgio e del Congo Belga	15
Orientamento professionale (princìpi, metodi, tecnica, organizzazione)	30
Selezione professionale (princìpi, metodi, tecnica, organizzazione)	15
Studio generale delle professioni civili	20
Studio generale delle professioni militari	10
Questioni particolari sulle professioni	15
Documentazione dell'orientatore e organizzazione dell'insegnamento civ.	10
Organizzazione dell'insegnamento militare	5
Esercitazioni pratiche di orientamento professionale	30
Esercitazioni pratiche di selezione professionale	30
Deontologia	3
Ricerche personali	33
Visite a laboratori e officine	36
Assemblea introduttiva	3
Totale	420

Il certificato di « consulente in orientamento e selezione professionale militare » viene rilasciato ai candidati che abbiano riportato una votazione media minima di 60 % e di 50 % in ciascuna prova. I primi diplomati (6 su 12) andarono ad alimentare i quadri tecnici del *C Or Prof.*

Se ci siamo profusi in notizie a proposito della formazione dei consulenti, ciò è stato allo scopo di sottolineare la necessità di poter disporre di personale qualificato come pure al fine di proclamare alto che se il *C Or Prof* funziona con soddisfazione piena degli interessati ciò si deve alla competenza ed alla dedizione del suo personale.

L'apertura del *C Or Prof* data dal febbraio del 1949. A quell'epoca fu installato nella caserma « Panquin » a Tervueren. Nel dicembre 1951 gli si trovò una sede più vicina alla capitale: la caserma « Rolin » di Etterbeek.

Il *C Or Prof*, oltre ad una segreteria amministrativa retta da un sottufficiale e da impiegati militari subalterni, comprende:

un ufficiale direttore del Centro, licenziato in orientamento e selezione professionale all'Università di Liegi;

otto consiglieri (quattro per circoscrizione linguistica);

sei ufficiali consulenti;
due consiglieri civili diplomati;
otto assistenti psicotecnici (quattro per circoscrizione linguistica);
sei sottufficiali assistenti psicotecnici (6);
due assistenti civili con funzioni di segretari effettivi;
un'assistente sociale.

Il servizio dispone dei locali sottoelencati:
un ufficio per la segreteria;
una sala d'attesa provvista di radio e documentazione murale (monografie sulle professioni, eventuali offerte di lavoro, grafici svariati, ecc....);
due vasti laboratori (rispettivamente per gli esaminandi di lingua francese o fiamminga);
otto locali adibiti ad ufficio per gli orientatori ed in cui si svolgono pure le interviste.

Ad ogni futuro militare vien fatto pervenire un opuscolo illustrato che spiega caratteristiche e possibilità dell'Esercito e gli consente, pertanto, di esprimere con cognizione di causa le sue preferenze a riguardo della sua futura destinazione. Questo opuscolo (7) così si esprime in tema di orientamento professionale: « Al momento della assunzione in servizio, forse non avrete ancora scelto una professione oppure desidererete cambiarla! Orbene, allo scopo di venirvi incontro, l'Esercito ha creato per voi un centro di orientamento professionale. Durante i primi mesi del vostro servizio avrete già occasione di prendere contatto a tal proposito con l'ufficiale preposto alle informazioni ed alla formazione della vostra unità. Prima che abbia termine la vostra istruzione secondaria oppure al vostro arrivo presso l'unità che vi sarà definitivamente assegnata, qualora voi ne abbiate fatto richiesta, sarete chiamati al centro di orientamento professionale per essere sottoposti, prima di qualsiasi destinazione pratica, ad un esame approfondito. Potrete far domanda di beneficiare dei servizi del Centro al momento del vostro passaggio al *CRS* ovvero al Centro d'istruzione in occasione dell'intervista ».

Fin dal momento in cui il militare viene a contatto con l'ambiente dell'Esercito è fatto oggetto di particolari precauzioni allo scopo di ben precisargli il fine dell'orientamento professionale e con l'intento pratico di smistare le singole domande in modo che sia possibile evaderne il maggior numero nel minor tempo.

Il Formulario di Qualificazione (*F. Q.*) — modulo che la recluta è pregata di riempire al suo arrivo al « Petit Château » — propone la seguente domanda: « Desiderate un consiglio di orientamento professionale? ». Nella

(6) Si tratta di volontari provenienti dagli studi umanistici o affini che hanno frequentato con successo i corsi per assistenti psicotecnici periodicamente organizzati dal *C Et R Psych.*

(7) *Aux futurs miliciens, l'Armée souhaite la bienvenue*, Bruxelles, Institut géographique militaire, 1953, p. 25.

conversazione preliminare, tenuta da un ufficiale, e che serve da benvenuto al *CRS*, si accenna di già alla natura ed ai vantaggi dell'orientamento professionale. In seguito, al momento di riempire il *F. Q.*, il sottufficiale incaricato dell'applicazione dei tests (8) rammenta succintamente lo scopo del *C Or Prof* e insiste ancora una volta sul carattere facoltativo e consultivo di questa organizzazione: « Scrivete sì oppure no a seconda che desideriate o meno avere attraverso il Centro di Orientamento professionale dell'Esercito prima che termini il vostro servizio una indicazione obbiettiva e capace di illuminarvi nella scelta della vostra futura occupazione. Notate bene che questo centro è stato creato unicamente nell'interesse dei militari e che il suo scopo è quello di dare a quanti lo desiderino un consiglio orientativo per la sistemazione del proprio avvenire; consiglio che può costituire un grande aiuto per quanti di voi non abbiano ancora una professione e per quelli che, pur già avendola, desiderino cambiarla. Avete ben compreso? ». Il sottufficiale poi si mette a disposizione per i chiarimenti che eventualmente gli venissero richiesti ed insiste di nuovo nel precisare che l'adesione di massima all'iniziativa non impegna in modo assoluto la recluta, la quale può sempre ritornare, anche in seguito, sulla sua decisione.

Quando, dopo essere stato esaminato in base ad una serie di tests, il militare viene intervistato da un assistente psicotecnico o da un *OSP* (9), questi s'interessa al suo avvenire professionale ed eventualmente gli consiglia di ricorrere al *C Or Prof.*

Al suo arrivo al *CI* il giovane soldato è posto in contatto con *l'ufficiale addetto alla informazione ed alla formazione* (*l'IE*) anch'egli dotato di una specifica iniziazione sopratutto in campo pedagogico e professionale (10), il quale si preoccupa di individuare i casi che possono interessare il *C Or Prof.*

Dal canto loro gli *OSP* del *CI* pensano ad illustrare al militare i vantaggi offerti dal *C Or Prof.* Nelle interviste essi individuano coloro i quali, trovandosi senza mestiere o scontenti di quelli che hanno esercitato, desiderano beneficiare dell'orientamento professionale. In una apposita conferenza, poi, si affronta il problema dell'avvenire del militare; quindi, prima ancora di dare corso all'intervista, si proietta il documentario di propaganda dal titolo *Mon avenir.*

(8) Anche questo specialista ha ricevuto al *C Et R Psych* un'adeguata formazione.

(9) L'OSP, o ufficiale selezionatore del personale si è convenientemente formato al *C Et R Psych.*

(10) Cf. *Le choix des études et de la profession*, in « Bulletin périodique de la Direction de l'Éducation à l'Armée », janv. 1950, pp. 5-12; - G. L. R. François, *Comment choisir un métier?*, che reca in appendice un capitolo sull'orientamento professionale nell'Esercito steso dal *C Or Prof.* Bruxelles, pubblicazione del Ministero della Difesa, Direzione dell'Educazione nell'Esercito, n. 8, 1949.

Con la collaborazione della sezione del *CI*, che tiene nota dei casi segnalati dagli *OSP*, l'*IE* compila l'elenco definitivo di quanti hanno fatto domanda di essere esaminati dal *C Or Prof.*

Così, in diverse riprese, fin dall'inizio della prima fase dell'istruzione, l'attenzione del soldato viene concentrata sul *C Or Prof.* Senza che la minima pressione venga esercitata, egli viene posto di fronte al grave problema della scelta e del perfezionamento professionale, creando, starei per dire, intorno a lui un'atmosfera di libertà illuminata che per nulla sminuisce la coscienza della sua piena e perfetta responsabilità.

Il *C Or Prof* riconosce diritto di priorità ai militari che non hanno mestiere o che avanzano serie ragioni per desiderare un cambiamento. Dal luglio 1952, in seguito alla riorganizzazione dei servizi di educazione professionale presso l'Esercito, si è voluto dar attuazione a tutto un nuovo piano d'azione.

Gli esami vengono sostenuti prima di dar corso alle attività professionali e culturali (laboratorio, formazione generale e tecnica, tirocinio vero e proprio, ecc..): e ciò allo scopo di orientare i militari nella scelta dei corsi che dovranno seguire e di rendere bene edotti gli *IE* sulle singole attività professionali che essi dovranno consigliare. Per quanto, poi, la mole del lavoro lo consente, il *C Or Prof* esamina o riesamina, durante o alla fine del servizio, quei militari che gli vengono segnalati dagli *IE* come bisognosi di un particolare trattamento per riadeguarsi alla vita civile. I soldati che rimangono al *CI* per quattro o più mesi vengono quivi esaminati durante la prima istruzione; coloro, invece, che vi stanziano per un minor periodo di tempo vengono esaminati dopo che hanno raggiunto l'unità loro definitivamente assegnata. In tal modo l'*IE* ha tutto il tempo di conoscere le sue reclute e di individuare quanti, effettivamente, necessitano dell'intervento del *C Or Prof.*

Occorre far notare che agli *IE* ed alle sezioni di selezione del *CI* vengono impartite tassative istruzioni affinchè il giudizio formulato poi dall'orientatore venga tenuto nel massimo conto.

Attualmente l'attività del *C Or Prof* può reggere un ritmo di quattro candidati al giorno, ossia, tenuto conto del numero dei consulenti, di 160 soggetti alla settimana, dato che il sabato rimane dedicato alla istruzione del personale del Centro ed alle necessità d'ordine amministrativo.

Il *C Or Prof* rimane funzionante tutto l'anno, escluso il mese di agosto che è riservato alle licenze previste dal regolamento. Per via delle numerose domande di esame, il nuovo piano esclude espressamente ogni attività di selezione di quadri e di specialisti, contrariamente a quanto usava in antecedenza.

La tabella che riproduciamo darà un'idea dell'attività del *C Or Prof* dalla sua fondazione a tutto il 1952.

Anni	Casi esaminati					Totale
	Orientamento professionale	Riadattam. professionale	Selezione di specialisti militari	Selezione di sottufficiali	Selezione di ufficiali della riserva	
1949	2170	10	164	0	16	2360
1950	796	7	525	14	58	1400
1951	1369	2	1267	41	0	2679
1952	3676	2	776	0	0	4454
	8011	21	2732	55	74	10893

In quattro anni, dunque, il *C Or Prof* ha esaminato più di 10.000 casi, di cui l'80% attinenti all'orientamento professionale. La rimanente percentuale la si deve al fatto che il *C Or Prof* ha pure aiutato i servizi della selezione propriamente detta, sopratutto per quanto concerne il reclutamento dei quadri e degli specialisti.

3. — Lo spirito e il metodo del « C Or Prof »

Se si vuole che l'orientamento professionale dia buoni risultati, è necessario considerare l'esame relativo come una prova strettamente individuale, un vero colloquio. Ogni caso è un problema a sè. Di conseguenza, a parte la serie fondamentale di prove proponibile a tutti i soggetti e che si propone come obbiettivo principale la determinazione del livello intellettuale, si rende necessaria l'applicazione ad ogni esaminando di una serie di tests particolari, detta « batteria » complementare, che tenga conto della formazione generale, di quella professionale e delle aspirazioni del tipo cui viene destinata (11).

Come i soldati giungono al *C Or Prof* — cioè verso le nove circa del mattino — il consulente prende subito contatto col suo gruppo dando il benvenuto e intrattenendosi brevemente sulla natura e gli scopi delle prove che i soggetti dovranno subire, curando nello stesso tempo di creare una atmosfera di simpatia che elimini ogni senso di apprensione.

La presa di contatto collettiva prelude a quella individuale o intervista preliminare (cinque minuti circa), nella quale il consulente s'informa dei problemi che interessano i singoli. Questo primo incontro è assai importante e da esso dipende il successo finale.

Così, fin dal suo arrivo al *C Or Prof*, il soldato si sente fatto oggetto di una particolare attenzione. Egli s'accorge ben presto che il consulente si occupa di lui personalmente e che l'ambiente tiene conto della sua indi-

(11) Cf. A. LEBLANC, *Tests de base et tests complémentaires en orientation professionnelle*, in « Bulletin du Centre libre d'orient. prof. », n. 2, juil. 1952, pp. 16-24.

vidualità: il suo caso, insomma, è preso in considerazione ed il suo problema è stato capito.

Una volta fatta conoscenza, gli assistenti psicotecnici sottopongono il soggetto alle prove collettive d'intelligenza e di carattere. Nel frattempo (e la cosa occuperà quasi tutto il resto della mattinata), il consulente prende visione della cartella personale dei suoi soggetti: *curriculum vitae* quale risulta dal *F. Q.;* esiti degli undici tests applicati alla selezione primaria (intelligenza generale, comprensione di vocaboli in lingua materna, attitudine a risolvere problemi di aritmetica, meccanica, geometria, attitudine alle mansioni amministrative, all'apprendimento dell'alfabeto Morse, conoscenza di automezzi, di meccanica, elettricità e radio); esame medico subito al *CRS* (valore fisico globale, membra superiori e inferiori, vista, udito, stabilità mentale ed emotiva); inclinazione alle mansioni militari e note trasmesse dal selezionatore del *CRS*.

In seguito, il consulente prende visione di una scheda confidenziale redatta dal comandante l'unità di provenienza, la quale, oltre al parere dell'*IE,* reca i seguenti dati: mansioni esercitare al Corpo, interesse dimostrato per altre incombenze, atteggiamento di fronte al problema professionale, condotta di servizio, attitudini manuali, intelligenza (intuizione e senso pratico), carattere e doti morali.

Lo studio del dossier e l'intervista preliminare permettono al consulente di determinare la serie dei tests complementari che, nel pomeriggio, saranno applicati all'interessato e che, unitamente all'intervista propriamente detta, daranno la vera fisionomia al complesso dell'esame di orientamento professionale.

Ogni caso — ci sia permesso d'insistere — merita un esame a sè. Un soggetto, ad es., desidera intraprendere gli studi di ragioneria: il consulente — sopratutto se nutre dei dubbi sul valore intellettuale del soggetto — deciderà di servirsi di un test speciale di attitudini alla contabilità. Un secondo vuol diventare telegrafista o marconista: l'attenzione del consulente dovrà soffermarsi sui risultati del test di apprendimento dell'alfabeto Morse applicato già al *CRS* e proporre al soggetto un altro test del genere. Un terzo rivela un notevole interesse per la tipografia: gli si applicherà il desterimetro a incastri. Un quarto, stando al dossier, sembra nascondere un'anomalia del carattere: il consulente applicherà personalmente uno o più tests proiettivi.

In linea generale si può affermare che ogni soggetto è esaminato almeno ad un test complementare. Accade sovente che la scelta di questa prova non possa essere fatta se non in seguito all'intervista propriamente detta, sopratutto quando si tratta di tests di carattere e di alcuni tests motori. In tal caso, una seconda intervista sarà esperita al termine delle prove stesse.

I tests verbali, i tests-apparecchi e le prove di comportamento vengono applicati dagli assistenti psicotecnici. L'applicazione dei tests-carat-

tere, invece, è riservata ai consulenti, i quali, del resto, sono responsabili del testing nel suo complesso. Per questo essi controllano personalmente che esaminatori ed esaminati si attengano, durante le prove, scrupolosamente alle istruzioni impartite e che questi ultimi si sentano pienamente a loro agio.

Ultimate le prove collettive, si dà corso a quelle individuali. Qualora il consulente ritenga che per certi soggetti la prova complementare debba consistere in tests verbali, essa ha luogo immediatamente dopo l'esame collettivo, essendo il pomeriggio riservato alle prove caratterologiche ed a quelle che richiedono l'impiego di appositi strumenti. Il *C Or Prof* adotta, di regola, l'omega di Bonnardel, il desterimetro di Christiaens, la souricière di Moede, il desterimetro a incastri, il tornio di Lahy, nonchè una serie di strumenti per la misura delle varie espressioni di attitudini manuali (rapidità, precisione, coordinazione di movimenti, sforzo muscolare). I tests-carattere più frequentemente usati sono il Rorschach, il Van Lennep, il T. A. T. di Murray e lo Szondi.

L'esame si chiude con l'intervista conclusiva. In un colloquio di una ventina circa di minuti, l'orientatore cerca di farsi un'idea degli aspetti più salienti della personalità del soggetto. L'intervista, accanto ad un valore sociale non indifferente in quanto collaborazione di due individualità ad un determinato scopo, acquista così una sua innegabile portata psicologica. L'esame di orientamento professionale realizza allora, in quanto interiore presa di contatto, un'opera squisitamente umana che attinge il fondo della personalità stessa del soggetto. E invero, se non si riesce a penetrare il nucleo stesso dell'essere non si può parlare di applicazione individuale dei metodi di analisi in orientamento professionale. L'orientatore ha dinnanzi a sè un giovane che deve risolvere problemi di una gravità eccezionale: sganciamento dalla famiglia, scelta di una compagna di vita, elezione di una professione o, meglio, di uno stato. Quest'ultimo è quello che interessa l'orientatore e affinchè il suo intervento possa dirsi efficace bisogna che egli sappia realizzare una sintesi vivente del suo io con la personalità del soggetto, che sappia immergersi completamente nell'intimo del fondo psichico di questi. Ricercare l'unità del complesso fisio-psichico, individuare i punti forza di una personalità implicano non tanto la messa a fuoco delle caratteristiche fisiche, intellettuali e morali di essa, quanto piuttosto quelle proprie delle sue tendenze e dei suoi interessi, in una parola del suo particolarissimo complesso di atteggiamenti.

4. — Aspetti economici dell'orientamento professionale nell'esercito belga

Col pensiero rivolto alla campagna per il miglioramento della mano d'opera nazionale, è grato segnalare che sono molti coloro che, proprio in occasione del servizio militare, apprendono effettivamente quel mestiere per il quale sono stati selezionati durante la loro permanenza al *CRS*. D'altra parte, le rilevazioni statistiche hanno accertato che l'80 % dei soldati che, o hanno appreso un mestiere durante il servizio militare oppure hanno trovato nel servizio stesso l'occasione per apprenderne uno, desidera continuare ad esercitarlo anche dopo la smobilitazione.

L'orientamento professionale presso l'Esercito ha, dunque, una sua specifica funzione: cercare, fra i mestieri che presentano effettive possibilità di affermazione nel campo economico (preoccupazione questa tanto sentita dai nostri ventenni), quelli che maggiormente convengono alle aspirazioni, alle capacità ed alle attitudini dei soggetti; indicare, poi, i mezzi per raggiungere la desiderata qualificazione professionale, tenendo già conto delle possibilità che l'Esercito stesso può offrire.

Nel 1952 ben 44.862 militari, la metà cioè dell'effettivo, hanno seguito corsi o comunque prestato la loro opera nei laboratori allestiti dai servizi dell'Educazione professionale; di essi, l'87,6 % ha frequentato i corsi tenuti presso le varie unità da personale militare effettivo e di riserva, il 5,2 % ha seguito corsi per corrispondenza, il 4,8 % ha approfittato di corsi tenuti da insegnanti civili e il 2,4 % ha addirittura preso parte a corsi diurni e serali presso scuole civili.

Tra i corsi maggiormente frequentati figurano quelli di lingua: francese, fiamminga, inglese, tedesca, spagnola, italiana e russa (21,2 %); quelli di formazione generale: scuola primaria (19,6 %), contabilità generale (5 %), agronomia (4,2 %), disegno tecnico (2,8 %); infine quelli in preparazione ad esami pubblici (1 %). Dei corsi che la legge prevede per gli analfabeti hanno beneficiato 1.974 individui di 77 unità diverse. I corsi tecnici sono stati frequentati dal 38,5 % dei militari che hanno anche potuto compiere un perfezionamento pratico nei laboratori allestiti presso le singole unità (8.086 piccole botteghe artigiane e 447 macchine utensili) per le seguenti specialità: falegnami, aggiustatori, decoratori, vetrai, muratori, elettricisti, calzolai, rilegatori, dattilografi, fotografi, disegnatori, meccanici, saldatori, motoristi, macellai, parrucchieri, sarti, giardinieri. Non pochi soggetti hanno anche avuto la possibilità di un adeguato tirocinio di perfezionamento presso le unità tecniche: così, ad es., 39 militari laureati in giurisprudenza hanno fatto pratica presso l'Uditorio Generale. Merita ricordare che 120 militari hanno conseguito diplomi vari in scuole diurne e serali, altri 200 hanno ottenuto i certificati di Istituti specializzati in corsi per corrispondenza e 58 si son visti concedere dalla Direzione del Personale Tecnico dell'Eser-

cito il brevetto di IV classe per sarti o calzolai, il quale darà loro la possibilità, al momento del congedo, di essere assunti come operai civili nei laboratori delle Forze Armate.

Secondo i criteri stabiliti dalle autorità competenti del *S E Fa*, coloro che vogliono dedicarsi alla carriera commerciale devono intendersi di contabilità, quasi tutti gli operai debbono avere buone nozioni di disegno tecnico, nessuno che intenda dedicarsi all'agricoltura deve ignorarne i moderni procedimenti. Orbene, nel 1952, soltanto 2.240 militari si sono iscritti a corsi di contabilità, 1.894 solamente hanno frequentato i corsi di agronomia e meno di 1300 si sono interessati al disegno tecnico. L'Esercito non dispone, neppure per far fronte al fabbisogno interno, di sufficiente personale qualificato nelle seguenti specialità: parrucchieri, radio-operatori e radiotecnici, dattilografi, motoristi (macchine, pompe e veicoli), operatori di gru, verniciatori, magazzinieri, cuochi, elettrotecnici, carrozzieri, tornitori in ferro. In altri campi si dà equilibrio tra domanda e offerta o eccesso di offerta.

Su 28.255 militari chiamati alla leva nel 1949 abbiamo potuto stabilire la seguente classificazione professionale:

agricoltori (compresi 400 orticoltori e 60 mugniai)	17 %
impiegati	12 %
manovali	12 %
metallurgici (compresi aggiustatori, saldatori, laminatori e tornitori in ferro)	9 %
autisti-meccanici	6 %
edili	6 %
lavoratori dell'alimentazione (panettieri, macellai, cuochi, baristi)	5 %
commercianti	4 %
dattilografi	3 %
calzolai, sarti, cappellai	3 %
lavoratori della S.N.C.F.B.	2 %
elettricisti (compresi 50 elettrotecnici)	2 %
tessitori	1 %
decoratori	1 %
disegnatori	1 %
lavoratori del mobile (ebanisti, tappezzieri, verniciatori)	1 %

Altre professioni rilevate (fabbri, parrucchieri, modellatori, boscaioli, radiotecnici, stampatori, pulitori, incastonatori, utensileristi, marocchinisti, ecc...) ottengono frequenze anche inferiori all'1 %.

Colpisce subito la forte percentuale di manovali e di impiegati, questi ultimi quasi tutti generici (livello scuola media). D'altra parte, alcune specialità che al giorno d'oggi possono offrire interessanti occasioni di affermazione sono assai debolmente rappresentate: radiotecnici (0,4 %), incastonatori (0,1 %), utensileristi (0,1 %), ecc... Non deve, pertanto, meravigliare se la nostra economia difetta di tecnici e soffre di un rigurgito di mano d'opera non qualificata.

D'altronde, molti tra i giovani militari non tardano a rendersi conto

della necessità di una buona specializzazione. Un sondaggio da noi fatto nel gennaio scorso su di un gruppo di 80 soldati di lingua francese che entravano al *CRS* ci rivelava che i 19 soggetti (23 %) desiderosi di subire un esame di orientamento professionale erano, in maggioranza, dei non qualificati o degli insufficientemente preparati dal punto di vista professionale (12).

È evidente, perciò, quanto possano i consulenti dell'orientamento professionale nella formazione e nella valorizzazione della giovane mano d'opera nazionale.

5. — L'orientamento professionale alla prova dei fatti

a) Risultati ottenuti.

Dei 3.599 militari esaminati al *C Or Prof* tra il gennaio 1949 e il dicembre 1951, 726, vale a dire un 20 % del totale, sono stati oggetto di un'opera di controllo: 375 sono della circoscrizione di Bruxelles, 222 della Fiandra Occidentale e 147 di Liegi.

L'assistente sociale del *C Or Prof* ha curato il controllo personalmente nei grandi centri e a mezzo di questionario per le località più decentrate, riuscendo ad avvicinare così direttamente ben 521, ossia il 70,5 %, dei soggetti controllati. Occorre notare che 40 individui, al momento della visita dell'assistente, risultarono assenti e che 22 si rifiutarono di riceverla col pretesto di « riuscire a cavarsela assai bene da soli ». Per altro verso, 61 questionari non furono più ritornati al *C Or Prof.*

Orbene, 398 militari su 512 si sono uniformati ai consigli ricevuti, vale a dire il 77,7 % (318, ossia il 79,8 %, integralmente ed i rimanenti 80 solo parzialmente). Sotto un altro aspetto, 375 giovani lavorano e 23 (5 %) sono disoccupati. Dei 114 che non hanno seguito le indicazioni ricevute, 58 l'hanno fatto liberamente mentre gli altri 56 hanno dovuto soccombere ad imperiose esigenze d'ordine economico o sociale; di questi 104 sono occupati e il rimanente 8,8 % no.

Sintetizziamo nella seguente tabella i rapporti tra aderenza o meno all'indirizzo proposto dall'orientamento professionale e soddisfazione per il proprio lavoro.

(12) Su 118 giovani della circoscrizione di Liegi esaminati al *C Or Prof* dal 1949 al 1951

il 18,63 % ha ricevuto un'istruzione primaria, rimasta, peraltro, incompiuta in più d'un terzo dei casi;

il 39,81 % ha avuto una formazione non superiore alla quarta classe;

il 38,97 % ha usufruito di una formazione riportabile a quella di una scuola media o professionale;

il 21,16 % ha ricevuto una formazione superiore;

l'1,69 % ha intrapreso studi universitari.

	Consigli seguiti	Consigli non seguiti	Totale
Molto soddisfatti	322	53	375
Soddisfatti	39	21	59
Non soddisfatti	12	23	35
Totale	372	97	469

Si deduce che su 372 soggetti che hanno seguito il consiglio ricevuto, il 96 % è soddisfatto del suo lavoro, mentre dei 97 che non ne hanno tenuto conto solo il 76 % se ne dichiara contento.

Su 512 giovani, 260, ossia il 50,7%, hanno ricevuto la raccomandazione di seguire dei corsi di perfezionamento. La sotto citata tabella permetterà di confrontare, dal punto di vista della frequenza ai detti corsi, coloro che hanno e coloro che non hanno ricevuto il consiglio di intraprenderli.

	Consigli		Totale
	positivi	negativi	
Casi seguiti	108	46	154
Casi non seguiti	149	206	355
Totale	257	252	509

Mentre il 14 % ha frequentato i corsi di sua iniziativa, soltanto il 42 % ha tenuto in considerazione il consiglio avuto in proposito. Senza dubbio la differenza è spiegata dal fatto che per questi ultimi il bisogno di perfezionarsi rivestiva carattere di maggior urgenza. Risulta, comunque, che solo in quattro casi su dieci il consiglio di iscriversi a corsi di valorizzazione professionale è stato seguito.

Merita, poi, una particolare attenzione l'atteggiamento dei soggetti nei confronti dell'esame di orientamento professionale in sè considerato. Su 502 giovani che l'hanno subito, 395, ossia il 78,6 %, l'hanno trovato di vero interesse e ammettono di averne avuto notevole beneficio. Qualche critica, invece, è stata avanzata da 42 soggetti, i quali peraltro, in linea di massima, hanno espresso parere positivo. Al contrario, altri 35 hanno dichiarato, senza nascondere una punta di ironia, di trovarlo scarsamente utile. I rimanenti 18 se ne sono fatti un concetto decisamente negativo. Si può dunque affermare che circa l'87 % si è dichiarato soddisfatto dell'esame di orientamento professionale.

b) Valutazione dei risultati.

Su 398 militari, 318 si sono attenuti letteralmente ai consigli loro impartiti: nel senso che al momento dell'inchiesta essi esercitavano la professione loro suggerita dall'orientatore. Fattori di natura esterna hanno vietato ai rimanenti ottanta di adeguarsi al suggerimento ricevuto. Tra di essi, principale, quello rappresentato dall'andamento del mercato lavoro: licenziamento, tentativi in direzioni eterogenee, disoccupazione. Anche le condizioni famigliari possono esercitare un'influenza decisiva: offerta d'impiego da parte di parenti, matrimonio. Se, quindi, dei 97 giovani che non hanno seguito il consiglio ricevuto, 56 sono stati a ciò indotti da circostanze da loro indipendenti, sui rimanenti hanno influito peculiari fattori individuali: mancanza di volontà, scoraggiamento, trascuratezza, presunzione, spirito d'indipendenza, miraggi di facili sistemazioni, ecc...

Il fattore salario è nettamente decisivo nei confronti di coloro che si dichiarano insoddisfatti della propria professione. E invero, l'ambiente di lavoro — sia dal punto di vista sociale che da quello materiale — agisce talora da grave ostacolo ad una soddisfacente sistemazione personale. Nè bisogna dimenticare l'elemento stabilità o meno della assunzione stessa. Non pochi di coloro che tornano a riarruolarsi o agli impieghi statali dichiarano di avere un'occupazione solo provvisoria: naturale, quindi, che cerchino in quegli ambienti la sicurezza che non è stata loro possibile trovare presso l'industria privata. La stessa soddisfacente riuscita di quei soggetti che non hanno aderito alle indicazioni dell'orientatore è spesso dovuta alla sana atmosfera fortunatamente trovata nell'ambiente di lavoro ed al tratto squisitamente umano dei capi. Dei 33 giovani che l'inchiesta ha trovato disoccupati, 23 avevano seguito i consigli ricevuti ma erano poi stati licenziati per mancanza di lavoro. Degli altri 10,7 non avevano tenuto conto delle indicazioni suggerite.

I motivi principali per cui numerosi giovani non seguono i corsi loro raccomandati sono: disarmonia tra corsi e professione esercitata, poca disponibilità di tempo, difficoltà di orario e di ubicazione, poco spirito di sacrificio nel rinunciare ai passatempi, disinteresse.

Al 78% dei soggetti l'esame di orientamento professionale è parso di alto interesse proprio come fattore di personale arricchimento. È questo, decisamente, un successo notevole dal punto di vista del valore umano dell'orientamento professionale, sopratutto se si tien conto della spontaneità e conseguente sincerità con la quale tali apprezzamenti sono stati espressi. Alcuni hanno suggerito migliorie nel funzionamento del *C Or Prof*, il quale, dal canto suo, ha sempre tenuto conto delle critiche più obbiettive: così, ad es., a proposito della comunicazione dei risultati della prova.

Tra i giovani insoddisfatti del responso pronunciato nei loro riguardi dal *C Or Prof* vi sono di quelli che aspirano a professioni non adatte alle

loro possibilità, altri che mirano troppo in alto, altri senza un minimo di ambizione, altri infine senza risorse e senza coraggio.

Ma vi è un aspetto su cui conviene insistere: quello psicologico. È sopratutto l'opera di rinfrancamento morale, di amichevole incoraggiamento, è sopratutto quel tendere fraternamente la mano da parte del consulente che sarà più volentieri ricordato dagli ex-militari. Il tratto dell'ufficiale consulente li ha favorevolmente impressionati. Per molti di essi l'intervista è stata il momento più simpatico dell'esame. E il momento in cui è dato potersi confidare a cuore aperto con uno che comprenda, non lo si può facilmente scordare. La citazione di qualche impressione diretta varrà ad illustrare meglio la cosa: « L'ufficiale è un tipo simpatico che mi ha capito. Vorrei poter contare sempre su di un superiore così, su di una persona che così sappia comprendere e dirigere sulla retta via ». « Gli ufficiali sono sopratutto assai buoni, comprensivi e umani ». « Mi ha fatto sopratutto piacere l'aver potuto sentirmi a mio agio e questo grazie all'ufficiale ed alla sua comprensione ». « L'ufficiale mi ha reso un gran servizio e si è dimostrato una persona perfetta da tutti i punti di vista ». « Gli ufficiali sono come degli amici che capiscono assai bene i soldati ». « Oggi conosco le mie possibilità di riuscita e ciò io debbo a degli ufficiali competenti che sanno indirizzare ciascuno per la via più adatta ». « Voglio esprimere la mia ammirazione per l'ufficiale esaminatore che sa affrontare le questioni in modo da aprire alla confidenza l'animo del giovane ». « L'ufficiale mi ha ridato coraggio e fiducia nelle mie possibilità ». « Al Centro ho trovato un amico che mi ha dato un valido aiuto, ridonandomi la fiducia in me stesso ». « Si sente che al Centro trionfa una mentalità particolarmente bella che è difficile trovare altrove ».

Per quanto riguarda, invece, il modo di condurre l'esame, non sarà inutile accennare rapidamente alle principali osservazioni che sono state fatte. Qualcuno desidererebbe che fosse data maggiore importanza al fattore fisico e propone una visita medica indipendente da quella passata al *CRS*. Un altro vorrebbe che i tests di meccanica fossero più impegnativi. Un terzo trova che l'intervista è troppo breve mentre un altro è del parere che i consigli debbano essere inviati al recapito militare del soggetto per via che i familiari hanno il vizio di aprire la corrispondenza indirizzata ai figli.

Alcune osservazioni rendono bene il giudizio complessivo che il soggetto si è fatto dell'esame subito al *C Or Prof*. « Vi si svolge del buon lavoro e si fa del bene. Non credevo proprio di trovare presso l'Esercito un centro del genere e così bene organizzato ». « In segno di riconoscenza, datemi la possibilità di aiutare materialmente qualche soldato bisognoso ». « L'orientamento professionale ha la sua utilità; io mi sento migliorato », dice infine un terzo, il quale ha poi voluto consigliare il *C Or Prof* a tutti i suoi operai chiamati al servizio militare. Egli ritiene che l'essenziale consista nello scoprire il centro d'interesse del soggetto e conclude: « Per essere veramente contenti è necessario aver coscienza di essere al posto giusto ».

c) *Esame di alcuni casi.*

Riferiamo di alcuni esempi concreti, scelti tra quelli che hanno dato esito positivo, allo scopo di meglio illustrare l'efficacia dell'esame di orientamento professionale.

Caso C. W. di Bruxelles

Profilo psicologico sommario.

Buone doti intellettuali e buona attitudine alla tecnica.

Conclusioni dell'esame.

Riprendete il vostro lavoro alle Assicurazioni.
Seguite il corso serale per radiotecnici alla scuola di rue Brogniez 20, Bruxelles. Non appena conseguito il diploma potrete pensare ad una sistemazione in proprio e per questo potrete rivolgervi alla Cassa del Piccolo Credito Professionale che saprà venirvi incontro.
D'altro canto, sarà bene vi informiate presso il Ministero della Difesa sui posti eventualmente fin d'oggi disponibili per radio-operatori.

Controllo (marzo 1950).

Il soggetto lavora alle Assicurazioni.
Frequenta un corso serale per radiotecnici. Non intende far carriera nell'Esercito come radio-operatore perchè non gli va una vita troppo legata alla disciplina. Per il momento il soggetto è soddisfatto del suo lavoro, ma desidera cambiare entro due anni, non appena conseguito il diploma di radiotecnico.
Ha accettato di servirsi del *C Or Prof*, ritenendo che il parere di terzi a proposito del suo avvenire avrebbe potuto giovargli. « L'esame è coscienzioso, egli riconosce, e molto ben condotto ».

Caso D. P. di Bruxelles

Profilo psicologico sommario.

Buone doti intellettuali e buona attitudine a risolvere problemi tecnici.
Eccellente abilità manuale.

Conclusioni dell'esame.

Riprendete il vostro lavoro come tecnico.
A quanto ci risulta non esistono corsi serali che preparino a sostenere gli esami di ingegneria-tecnica. Potrete, tuttavia, riuscire a raggiungere lo stesso grado dando gli esami del « Jury central ». L'istituto « L'Avenir » edita dei corsi per corrispondenza che preparano agli esami del « Jury central » per il conseguimento del titolo legale d'ingegnere-tecnico.
Dal momento che la radiotecnica vi interessa, tenete presente la Scuola centrale di T.F.S., 20, rue Brogniez, Bruxelles, che tiene corsi serali e rilascia il diploma relativo.

Controllo (maggio 1950).

Il soggetto è stato assunto come tecnico da una casa olandese di costruzioni meccaniche.
Studia privatamente preparando gli esami del « Jury central » e spera di poterli sostenere nel prossimo ottobre.
È assai contento della sua sistemazione, in quanto sente di avere davanti a se

un buon avvenire. « Quanto fa il *C Or Prof* è splendido » egli dice e pensa che tutti i soldati dovrebbero convincersi ad approfittarne. In segno di gratitudine si propone di raccomandare al suo principale tutti i militari che siano passati attraverso il *C Or Prof*.

Caso B. P. di Bruxelles

Profilo psicologico sommario.

Buone doti intellettuali e buona abilità manuale.
Tipo accorto, preciso e calmo; talora lento.

Conclusioni dell'esame.

Varie sono le possibilità di affermazione che gli studi commercialisti da voi iniziati vi offrono. Impiegandovi presso la pubblica amministrazione — previa omologazione del vostro diploma presso il « Jury central » — potrete arrivare al grado di segretario amministrativo. Anche in aziende private potrete essere addetto a mansioni direttive. Le vostre doti intellettuali vi consentono di proseguire negli studi. Se intendete seguire corsi serali, potrete cercarvi un impiego che, consentendovi la necessaria frequenza alle lezioni, vi introduca nello stesso tempo alla trattazione pratica degli affari. Se, invece, potete attendere ad impiegarvi, la miglior cosa sarebbe una diligente frequenza di corsi universitari o di qualche istituto superiore (Lovanio, Bruxelles, S. Ignazio ad Anversa, Mons). A parte il valore del titolo, questa soluzione, che noi riteniamo la più opportuna, vi permetterebbe di darvi interamente agli studi.

Controllo (giugno 1950).

Il soggetto ha preferito dedicarsi subito alla pratica e si è fatto una buona posizione.
Al momento non frequenta alcun corso, ma è convinto che in ottobre gli convenga riprendere le lezioni serali di economia e commercio.
Si dimostra assai soddisfatto e sembra ben lanciato.
Riconosce utile l'opera del *C Or Prof* e gli ha fatto grande piacere il constatare che il Centro continua ad interessarsi dei suoi soggetti anche a servizio militare espletato.

Caso L. F. di Bruxelles

Profilo psicologico sommario.

Intelligenza buona e buone attitudini per la tecnica. Normali cognizioni aritmetiche.
Difetta di pazienza e di metodicità.

Conclusioni dell'esame.

Riprendete il vostro antico posto di fattorino di banca.
Cercate di migliorare la vostra posizione perseverando con coraggio negli studi: li potrete continuare alla scuola serale di contabilità della « Cambre des Experts-Comptables et des Comptables de Belgique », 64, rue de Schaerbeek, Bruxelles.

Controllo (giugno 1950).

Il soggetto ha ripreso il suo lavoro in banca che l'ha assunto stabilmente.
Sta preparando l'esame di *commis d'éxécution* e, in un secondo tempo, s'interesserà per diventare capo ufficio. Studia privatamente: solo per la composizione francese segue dei corsi per corrispondenza.
È molto soddisfatto e non desidera mutare professione: intende ad ogni costo di progredire nella via intrapresa.

È venuto al *C Or Prof* per rendersi conto di cosa potessero valer le prove a base di tests. Il risultato lo ha grandemente convinto, in quanto in precedenza aveva subito un esame del genere con lo stesso esito.

Caso C. P. di Bruxelles

Profilo psicologico.

Intelligenza ottima. Attitudine a comprendere e risolvere problemi tecnici elementari. Eccellente memoria visiva di forme. Cognizioni aritmetiche assai modeste. Preciso dal punto di vista dell'abilità manuale, ma un tantino lento.
Riflessivo, puntiglioso, coscienzioso e positivo.

Conclusioni dell'esame.

Sia che riprendiate a prestare la vostra opera nell'azienda gestita dalla vostra famiglia, sia che vi mettiate a lavorare in proprio, possiamo assicurarvi con quasi matematica certezza che vi sistemerete in avvenire e definitivamente come confettiere.
La vostra competenza tecnica è adeguata alle moderne attrezzature. Purtroppo lo stesso non vi si può dire dal punto di vista commerciale. Per questo vi raccomandiamo di approfittare dell'attuale periodo di apprendistato alle dipendenze di vostro zio per frequentare una scuola commerciale che tenga corsi serali per adulti.
Nel caso vi decidiate ad aprire per conto vostro una piccola confetteria, ricordate che la Cassa Centrale del Piccolo Credito Professionale, 8, avenue des Arts, Bruxelles, vi potrà fare buone condizioni.

Controllo (giugno 1950).

Il soggetto ha ripreso il suo mestiere e col suo lavoro, i suoi sforzi e le sue iniziative si è fatto una buona posizione: attualmente è capo reparto nella confetteria di una grande azienda della capitale.
Studia privatamente, si perfeziona e si sforza di mantenersi aggiornato nel ramo.
La cosa che egli ritiene condizione principale di ogni riuscita è la forza di volontà: « Un vero uomo deve sapere affermarsi ed anche superare se stesso ».
L'interessato, che si è rivolto al *C Or Prof* per saggiarne l'efficienza e per sollecitare un indirizzo pratico, crede che sarebbe di grande utilità un primo esame di orientamento professionale verso i 12 o 13 anni, quindi un secondo prima del servizio militare ed infine un altro, conclusivo, prima del congedo. Non gli pare, infatti, possibile che un giovane possa mutare improvvisamente d'indirizzo a 22 anni. L'orientamento professionale dovrebbe essere curato molto prima.

Caso L. R. di Liegi

Profilo psicologico sommario.

Buona attitudine a risolvere problemi tecnici ed alle mansioni amministrative.
Notevole destrezza manuale.
Calmo, coscienzioso, riflessivo e metodico.

Conclusioni dell'esame.

Riprendete il vostro antico impiego che vi permetterà di frequentare corsi serali specializzati di contabilità al Circolo poliglotta di Liegi, di scienze amministrative (corsi provinciali organizzati nei locali dell'Università di Liegi), di formazione tecnica (lavori pubblici, ferrovie). Abbiate anche presente che vi sarà possibile percorrere una bella carriera presso l'amministrazione ferroviaria: qualsiasi capo stazione potrà fornirvi i necessari ragguagli.

Controllo (dicembre 1951).

Il soggetto è tornato ad impiegarsi, dapprima, in un'impresa di materiali edili, poi, presso il Servizio Tecnico della Provincia (ufficio progetti). Ama la sua professione e cerca di migliorarsi la posizione seguendo i corsi della Scuola dei Lavori Pubblici. Riconosce che l'esame subito al *C Or Prof* lo ha aiutato a meglio conoscersi e ritiene necessario che il Centro continui ad assistere i giovani anche dopo il servizio militare.

Caso K. R. di Liegi

Profilo psicologico sommario.

Doti intellettuali eccellenti, sopratutto in campo tecnico. Buone conoscenze di aritmetica.
Maturo e riflessivo. Buone disposizioni al comando. Fiducioso nei propri mezzi.

Conclusioni dell'esame.

Riprendete la vostra mansione di assistente ai lavori.
Proseguite alla sera gli studi di costruzioni civili presso la Scuola dei Lavori Pubblici di Liegi.
Quando abbiate superato l'esame di geometra-perito immobiliare al « Jury central », approfittate del tempo libero dal servizio militare per preparare il secondo esame onde poterlo affrontare subito dopo il congedo.

Controllo (gennaio 1952).

Il soggetto ha ripreso il suo lavoro e seguita a perfezionarsi.
Terminati i corsi presso la Scuola dei Lavori Pubblici egli ha superato il secondo esame di geometra-perito immobiliare.
A suo avviso, l'esame di orientamento professionale è assai utile.
Durante i suoi studi è stato sottoposto in varie riprese a prove orientative i cui risultati concordano con quelli ottenuti presso il *C Or Prof.*

Caso C. D. di Liegi

Profilo psicologico sommario.

Doti intellettuali buone. Memoria visiva ottima.
Dal punto di vista delle attitudini manuali la rapidità va talora a scapito della precisione.
Attivo e dotato di notevole spirito di adattamento.

Conclusioni dell'esame.

Il lavoro di decoratore vi si addice ed offre al vostro avvenire interessanti prospettive.
Sforzatevi di corrispondere alle speranze che i vostri principali hanno in voi riposto e, più tardi, potrete occupare il posto desiderato.
A tal fine, vi consigliamo di continuare a frequentare a Liegi i corsi serali di disegno iniziati a Namur durante il servizio militare.

Controllo (gennaio 1952).

Il soggetto fa il decoratore presso le officine della vecchia Montagne à Angleur.
Frequenta i corsi serali di disegno e pittura (Scuola di Pittura della città di Liegi).
L'esame del *C Or Prof* gli è sembrato ben fatto e se n'è sentito migliorato.

Caso V. R. di Bruxelles

Profilo psicologico sommario.

Normali attitudini a comprendere e risolvere problemi tecnici.
Ottima disposizione alle mansioni amministrative.
Buona abilità manuale.
Tipo vivace, dinamico, aperto, fiducioso, costante nel rendimento.

Conclusioni dell'esame.

Potete riprendere temporaneamente il vostro lavoro alle Assicurazioni.
Se siete sicuro di potervi percorrere una carriera stabile e remunerativa seguendo le vostre propensioni, vi consigliamo di completare la vostra formazione seguendo dei corsi per corrispondenza.
All'occasione inoltrate domanda presso qualche amministrazione comunale della circoscrizione di Bruxelles per partecipare agli esami di Agente di Polizia e nel caso riusciste a superarli preparatevi a quelli di promozione, iscrivendovi eventualmente al corso provinciale per il conseguimento del brevetto di commissario aggiunto.

Controllo (settembre 1952).

Il soggetto ha ripreso in via provvisoria il suo impiego alle Assicurazioni.
Nutre buone speranze di poter entrare nei reparti della Polizia.
Ha frequentato i corsi prescritti (23, rue St.-Gery, Bruxelles) e nel prossimo settembre si presenterà agli esami in qualcuna delle circoscrizioni della capitale.
Ha dimostrato molto interesse agli esami del *C Or Prof* e riconosce che l'orientamento ricevuto corrisponde alle sue più vive aspirazioni.

6. — Vantaggi dell'orientamento professionale presso l'esercito

Solo in base ad una considerazione assai superficiale delle conclusioni cui portano i casi sopra citati ci si potrebbe ancora porre la questione della necessità di un orientamento professionale per i giovani in servizio militare. Certo, al momento di iniziare il servizio, la maggior parte di essi ha già dovuto scegliersi una professione; ma le cifre dimostrano che rimane ancora una forte percentuale di indecisi, di spostati, di non qualificati. L'*IE* può, certo, fornire a chi ne faccia richiesta i ragguagli del caso. Tuttavia, ancora un buon 10 % ricorre al *C Or Prof* per sottoporgli i suoi problemi di natura più strettamente psicologica.

Di questi, alcuni hanno già scelto una carriera e sono quelli che si rivolgono al *C Or Prof* per farsi un'idea delle proprie capacità e della via da battere per valorizzarle al massimo sia sul piano professionale che su quello economico. Gli altri (circa il 60 %) consultano il *C Or Prof* nella prospettiva di poter cambiare mestiere o perchè si trovano disoccupati oppure per qualche altro motivo d'indole personale.

La maggioranza dei soggetti che passano attraverso il *C Or Prof* appartengono al ceto operaio. Quando se ne dà la possibilità, l'orientatore consiglia di riprendere almeno provvisoriamente la vecchia occupazione indicando poi la professione o la specializzazione atta a migliorare il livello personale,

sociale e materiale degli interessati. Dopo il servizio militare, i congedati attraversano un periodo di non comuni difficoltà, specialmente se al momento della chiamata alle armi non esercitavano una professione fissa o se si propongono di tentare nuove vie di sistemazione. Per rispondere al suo scopo un'azione efficace di orientamento professionale deve tener presenti le attitudini e le aspirazioni del soggetto come pure tutto il complesso di circostanze concomitanti, quali il patrimonio teorico e pratico acquisito prima o durante il servizio e le condizioni sociali ed economiche in cui il soggetto versa al momento. Orientamento professionale del giovane, poi, è cosa del tutto diversa dall'orientamento professionale dell'adolescente: il significato fondamentale dell'impronta vocazionale è lo stesso ma diversa la struttura esistenziale su cui si opera. A parte il fattore salario, l'apprendistato di una professione nuova esige tempo disponibile e volontà. Di tutto questo, pertanto, sopratutto in rapporto all'età del soggetto, l'orientatore deve tener conto.

Per coloro stessi, poi, che hanno la capacità e la volontà di riprendere la loro antica occupazione, il parere conforme dell'orientatore costituisce uno stimolo non trascurabile e, molto spesso, un fattore di valorizzazione personale efficacissimo per una più esatta presa di coscienza del proprio io. Del resto, il *C Or Prof* non va considerato come un doppione degli omonimi istituti civili. Un piccolo numero di giovani — è vero — (8,5 % circa) ha già fatto conoscenza con gli esami di orientamento sia alla fine dei loro studi primari che durante quelli secondari. Ma quand'anche tutti gli adolescenti venissero sottoposti ad una prova del genere, troverebbe ancora una sua profonda ragion d'essere l'esame da compiersi intorno al ventesimo anno di età. L'orientamento professionale, infatti, non può costituire un momento nella vita di un individuo ma va concepito come un processo evolventesi attraverso una serie di riadattamenti successivi che, idealmente, si giustificano fino al momento della stabilizzazione professionale. Concepire, però, l'esame del *C Or Prof* come il coronamento delle prove antecedentemente subite vale quanto compromettere l'efficacia stessa della sua azione. La maggioranza dei militari che, prima di passare al *C Or Prof*, erano già decisi sulla scelta della loro occupazione, consultano il Centro mossi da un interesse personale o strettamente professionale (adeguamento delle mansioni alle proprie attitudini, determinazione del livello professionale da loro attingibile, possibilità di avanzamento o di ulteriori affermazioni, ricerca della professione d'appoggio o surrogatizia in caso di disoccupazione). Tra gli altri non poche sono le vittime di circostanze impreviste (intransigenza dei famigliari, necessità economiche) ma la maggior parte sono vittime di se stessi (ambizioni inconciliabili con le attitudini, velleità di mutamenti che intralciano il processo di qualificazione, esitazioni dovute a scarsa o falsa conoscenza di sè, ecc...) e sono quelli che maggiormente necessitano di un valido aiuto.

Per riuscire nella vita bisogna incominciare col conoscere se stessi, avere

cioè una chiara visione delle proprie attitudini e delle personali inclinazioni. Le attitudini sono le disposizioni naturali che condizionano il rendimento oggettivo, mentre le inclinazioni costituiscono la ripercussione di quelle sul piano soggettivo. Le inclinazioni si fondano sul carattere, ossatura naturale della persona costituita da strutture congenite e acquisite. È dato sovente di riscontrare nei giovani che si presentano al *C Or Prof* una sproporzione tra desideri, inclinazioni, attitudini e le esigenze obbiettive della professione. Molti subordinano al gusto o ad una sola attitudine la scelta professionale. Conoscere le proprie attitudini può essere, talora, impresa relativamente facile, ma occorre una sensibilità psicologica di prim'ordine per cogliere le intime correlazioni ed il loro valore integrativo nei confronti del fondo stesso dell'io, e cioè il loro rapporto con le inclinazioni.

Un'opera di orientamento che si adeguasse pedissequamente alle contingenze economiche sarebbe un assurdo psicologico e, di fatto, lederebbe la personalità stessa del soggetto. Il principio dell'orientamento vocazionale e cioè della scelta libera e intelligente di un genere di vita adeguato ai propri desideri, e alle proprie inclinazioni e attitudini, non va a nessun costo sacrificato alla tirannia del mercato-lavoro. Ma, neppure, è saggio agire come se ci si movesse nella sfera dell'assoluto e dell'irreale. Una valutazione larga e illuminata delle risorse del soggetto permetterà sempre di scoprire possibilità d'impiego nei settori in cui il mercato del lavoro segnala richieste o possibilità di affermazione.

I consigli del *C Or Prof* sono quindi di un duplice ordine: psicologici, anzitutto, in quanto hanno di mira la valorizzazione della persona, e professionali in quanto espressi in vista di una sistemazione soddisfacente in materia di lavoro. Enucleare il fulcro della personalità, orientarla ad un genere di vita conveniente, implica darle coscienza dei propri limiti e segnalarle quella condotta di marcia che le assicuri, in un dato ambiente umano e professionale, la massima sua valorizzazione. Quando, al momento in cui l'individuo deve integrarsi nel piano dei valori sociali ed economici, questa incorporazione si dimostri vantaggiosa per la persona stessa e di conseguenza per la socialità intera, allora veramente l'orientamento professionale avrà dimostrato il suo valore autenticamente umano.

Determinando obbiettivamente le capacità di adattamento del singolo, individuando il livello formativo da lui raggiungibile ed i mezzi adeguati per realizzarlo, sconsigliando a questo tipo di carattere la tal professione o segnalandogli una possibilità diversa, l'orientamento professionale, e, pertanto, l'azione stessa del *C Or Prof*, si fa sostanza della vita stessa della Nazione. Le richieste aumentano di anno in anno. E, in verità, non sapremmo indicare miglior garanzia del credito che questa organizzazione, basata sul principio dell'aiuto disinteressato ed efficiente, va sempre più ottenendo nell'ambiente del nostro personale militare.

R. Pasquasy

RICERCHE SOPRA LA SANTA SINDONE

(continuazione dal fasc. IV, a. 1954)

VIII

GEOFFROY DE CHARNY

Alla metà del secolo XIV, tra le parrocchie della diocesi di Troyes, nella provincia ecclesiastica di Sens, s'annoverava quella di S. Giovanni di Bonavalle, de Bonnevauls (1), de Bonavalle (2), de Bonavallio (3).

Nei documenti conservati nell'archivio Vaticano, la parrocchia di S. Giovanni di Bonavalle si riscontra in una donazione del 16 febbraio 1258. In quest'atto, « Willelmus humilis abbas Monasterii Sancti Petri de Cella Trecensi » dona, « in recompensationem servitiorum », a « Guillermo Nicolai de Trecis », chierico, « grangiam nostram de Pruneio prope Sanctum Johannem de Bonavalle Trecensis diocesis ». La donazione viene fatta a vita, ed il « chierico » che la riceve, « in signum dationis facte », deve pagare, ogni anno, all'abate donatore e suoi successori « quadraginta libras turonenses ». Alla morte del donatario la « grangia » e sue pertinenze dovranno ritornare all'abbazia: « post decessum autem ipsius Guillermi grangia et alia predicta cum omni melioratione et acquisitis infra parrochiam Sancti Iohannis predicti de censiva seu territorio Ecclesie nostre moventibus ad nostram Ecclesiam libere revertantur » (4).

La tassa imposta dalla Camera Apostolica alla parrocchia di S. Giovanni di Bonavalle è di lire XVII e soldi X (5).

La misura di questa tassa pone la parrocchia di Bonavalle fra quelle, che non raggiungono la categoria media, riscontrandosi parrocchie tassate fino alla somma di lire L, come quella « Sancti Gervasii Parisiensis » (6); ed altre ancora se ne hanno, che superano tale tassa, come quella « de Gonpilleriis, Ebroicensis diocesis, taxata LXXXX lib » (7).

(1) Arch. Vat., Reg. Suppl., 19, f. 265.
(2) Arch. Vat., Reg. Aven., 258, f. 468.
(3) Arch. Vat., Collect., 209, f. 267.
(4) « Datum Viterbii anno Domini MCCLVIII, mense Februario, die XVI intrante ». La donazione veniva confermata da Alessandro IV con ep. « Datum Viterbii Nonis Aprilis anno quarto ». Arch. Vat., Reg. Vat., 25, ep. LXXXV, f. 130.
(5) Arch. Vat., Collect., 209, f. 267.
(6) Arch. Vat., Collect., 206, f. 148v.
(7) Arch. Vat., Collect., 209, f. 339.

Nella circoscrizione della parrocchia di S. Giovanni di Bonavalle, sorgeva la « villa » di Lirey: « villa de Lirey infra limites parrochie Sancti Iohannis de Bonevauls » (8).

Il *Dictionnaire géographique et administratif de la France* nei seguenti termini descrive la posizione di Lirey: « à 150 m., a l'E. d'un massif de 295 m., à 3 K N. O. de la forêt d'Aumont qui se confond avec celle de Rumilly et de Chaource, sur la Mogne, sous-affl. gauche de la Seine par l'Hozain » (9).

Al presente, Lirey fa parte dell'Aube, canton de Bouilly, arrondissement de Troyes.

A mezzo il secolo XIV, signore di Lirey era Geoffroy de Charny, « Joffridus de Charnj dominus de Lirey Trecensis diocesis » (10).

Nel 1343, Geoffroy de Charny supplicava il re a volergli accordare l'ammortizzazione di 140 lire di terra, librate, o di rendita annua: « li vousissieus admortir sept vint livres de terre ou de rente annuele ».

Tale ammortizzazione, si esponeva nella supplica, doveva servire alla dotazione di una cappellania, che il supplicante era per fondare a Lirey in quel di Troyes: « comme il ait fondée ou ordevant à fonder pour le salut des âmes de luj, de sa famme et de leurs prédécesseurs une chappelenie à Liré vers Troyes ».

In questa cappellania vi dovevano essere cinque cappellani per il servizio divino: « où il aura cinq chapellains perpetuéz illec chantanz Messes, et Dieu servans ».

Filippo VI accoglieva la supplica del suo « amé et féal Gieffroy de Charny chevalier » (11), e, « pour ce que nous et les nostres soions participanz es Messes, orrisons et bien faiz, qui seront faiz en le dicte chapellenie », accordava « audit chevalier de certaine science et de grâce espé-

(8) Arch. Vat., Reg. Suppl., 19, f. 265.

(9) *Dictionnaire géographique et administratif de la France*, IV, 2201. Paris, 1896.

(10) Arch. Vat., Reg. Suppl., 19, f. 265.

(11) Père Anselme scrive: « il (Geoffroy de Charny) est qualifié chevalier, dans une quittance qu'il donna au port Sainte-Marie le 2 août 1346 de 150 livres sur ses gages et ceux des gendarmes de sa compagnie ». PÈRE ANSELME, *Histoire généalogique et chronologique de la Maison Royale de France*, VIII, 202.

A sua volta, Arthur Piaget scrive: « le 2 août 1346, il (Geoffroy de Charny) fut promu chevalier au siège d'Aiguillon ». A. PIAGET, *Le livre Messire Geoffroy de Charny*, in *Romania*, XXVI, 394.

È chiaro che Piaget attinge a père Anselme. Senonchè, questi scrive soltanto d'avere riscontrato che Geoffroy de Charny veniva qualificato « chevalier » in una quietanza del 2 agosto 1346. Piaget, indotto dalla data di quella ricevuta, aggiunse di suo essere stato Geoffroy de Charny promosso « chevalier » all'assedio di Aiguillon, seguito di quel tempo.

A confermare Piaget nella sua induzione, concorse altresì il luogo di quella data: « Porte Sainte-Marie, petite ville de France, dans l'Agenois, sur la rive droite de la Garonne, à deux lièves au dessus d'Eguillon, au voisinage de Clermont ». BRUZEN LA MARTINIÈRE, *Le grand dictionnaire géographique*, VIII, 373. Venise, 1737.

ciale que la terre ou rente qu'il a eu, pourra avoir par juste tilte il puisse, puist donner et transporter par tilte de don et d'aumosne sept vinz livres de rente à toujours annuele et perpetuelle senz seignourie à la Chapelle et chapellains dessus diz, et pour la cause dessus dicte pour euls et leurs successésseurs sanz ce que iceuls chapellains ne leurs successésseurs soient ou puissent estre contraint à les vendre ne metre hors de leurs mains et senz en paier pour ce finance ores ne en temps avenir à nous ne à noz successésseurs, laquelle nous remectons et quictons au dit chevalier de notre dicte grâce ».

Codesto atto di ammortizzazione è del giugno 1343: « Ce fut fait à Chasteau neuf sur Loyre l'an de grâce mil ccc quarante trois, en mois de Juing » (12). Il 16 aprile 1349, Geoffroy de Charny esponeva a Clemente VI di avere fatto costruire a Lirey, nella circoscrizione della parrocchia di S. Giovanni di Bonnevauls, nella diocesi di Troyes, una chiesa in onore della Vergine Maria, sotto il titolo dell'Annunziazione, e di avere stabilito nella medesima cinque canonicati con relative prebende del valore di 30 lire turonesi caduna; supplicava, pertanto, che la chiesa venisse eretta in collegiata, ed a sè ed ai suoi successori, signori di Lirey, venisse concesso il « ius patronatus » (13).

(12) « Admortisatio CXL librarum terre pro dotatione cuiusdam Cappelle et quinque cappellanorum ibidem instituendorum per dominum Gaufridum de Charnyaco militem fundande.

Philippe. Savoir faisons à touz présenz et avenir. Que oyé la supplicque de me amé et féal Gieffroy de Charny, chevalier, contenent que comme il ait fondée ou ordevant à fonder pour le salut des âmes de luj, de sa famme et de leurs prédécesseurs une chappellenie à Liré vers Troies, où il aura cinq chapellains perpétuéz illec chantanz Messes, et Dieu servans, nous pour la dotation et le vivre d'iceux cinq chapellains li vousissieus admortir sept vint livres de terre ou de rente annuele.

Ens la quelle supplicque considérant et appruant son bon propos, et pour ce que nous et les nostres soions participanz es Messes, orrisons et biens faiz qui seront faiz en la dicte chapellenie, avons octroyé et octroyons audit chevalier de certaine science et de grâce espéciale que la terre ou rente qu'il a eu, pourra avoir par juste tilte il puisse, puist donner et transporter par tilte de don et d'aumosne sept vinz livres de rente à toujours annuele et perpétuelle senz seignourie à la chapelle et chapellains dessus diz, et pour la cause dessus dicte pour euls et leurs successésseurs sanz ce que iceuls chapellains ne leurs successésseurs soient ou puissent estre contraint à les vendre ne metre hors de leurs mains, et senz en paier pour ce finance ores ne en temps avenir à nous, ne à noz successésseurs, laquelle nous remectons et quictons au dit chevalier de notre dicte grâce. Et que ce soit firme et estable chose à touz jours, nous avons fait mettre notre scel à ces lettres sauf notre droit en autres choses et l'autruy en toutes. *Ce fu fait à Chasteau neuf sur Loyre, l'an de grâce mil ccc quarante trois, en mois de Juing.*

Par le Roy Sine financia
P.Dannoy Justice ».

Paris, Arch. Nat., J J 1174, n. 357.

« Geoffroy de Charny, chevalier, porte-oriflamme de France, seigneur de Lirey, obtint du Roi au mois de juin 1343 l'amortisement de cent vingt livres de rente pour la fondation d'une église collégiale qu'il prétendoit faire à Lirey près de Troyes, qui fut augmentée de 60 liv. de rente au mois de juillet 1356 ». P. ANSELME, *op. cit.*, VIII, 202.

(13) Vedasi nota 20.

La grazia veniva accordata, ma non aveva seguito.

La notte dal 31 dicembre di quell'anno 1349 al primo gennaio del seguente anno 1350, Geoffroy de Charny, a Calais veniva fatto prigioniero e tradotto in Inghilterra (14). Il 20 dicembre 1350, Geoffroy de Charny era ancora nelle mani di Edoardo III (15).

Piaget scrive che « Geoffroy de Charny, pour se racheter, dut fournir une rançon enorme: le 31 juillet 1351, le roi Jean lui fit don de douze mille écus d'or » (16).

Nel gennaio del 1354, Geoffroy de Charny ritornava ai suoi disegni nei riguardi della chiesa di Lirey.

Del 30 gennaio di quell'anno, invero, è la nuova supplica, che Geoffroy de Charny presenta ad Innocenzo VI per ottenere la erezione della chiesa di Lirey in collegiata, riservato a sè ed ai suoi successori, signori di Lirey, il « ius patronatus » (17).

Al principio di questo secolo, nell'infuriare della polemica, gli avversari della Sindone, pur di avere nelle mani qualche « pezzo » da gettare nella mischia, non curarono come si conveniva la ricerca scientifica. Ne seguì, tra l'altro, che venne ignorata la supplica del 1354, pur essendosi conosciuti i corrispondenti atti pontifici di quello stesso anno 1354.

Ora, è da sapersi che, in questi casi, la data degli atti pontifici viene stabilita allorchè, in calce alla supplica, si segna il rituale « Fiat » o « Concessum ». È quello, difatti, il momento in cui la supplica viene accolta e concessa la grazia.

L'abbreviatore, come redige l'atto pontificio sul testo della supplica, così non fa che riportare nell'atto, che egli va minutando, la data che riscontra nella supplica stessa.

Talora, tuttavia, accade che l'atto pontificio non porta la data della supplica. In tal caso, nell'atto pontificio viene esplicitamente indicato che si dà corso ad una supplica di data anteriore. Così se il pontefice, che ha

(14) Il tentativo di Geoffroy de Charny su Calais viene distesamente esposto da J. FROISSART, *Chroniques*, éd. Siméon Luce, IV, 70-84, Paris, MDCCCLXXIII.

(15) « Galfridus de Charny miles, prisonarius noster », dice Edoardo III in un salvacondotto, che, sotto quella data, rilasciava a favore di Guglielmo Buynet, servente di Charny, e di due suoi valletti, i quali passavano in Francia a cercar denaro: « sciatis quod cum Galfridus de Charny miles, prisonarius noster, mittat de licencia nostra Willielmum' Buynet, servientem suum, cum duobus valettis et tribus equis suis, ad partes transmarinas, pro pecunia et aliis necessariis ibidem quaerendis, et ad ipsum Galfridum in Angliam ducendis, suscepimus ipsos Willielmum et valettos... in protectionem et defensionem nostram specialem, necnon in salvum et securum conductum nostrum ». THOMAS RYMER, *Foedera, conventiones, litterae, et cuiuscunque generis acta publica inter Reges Angliae et alios quosvis Imperatores, Reges, Pontifices, Principes vel Communitates*, III[1], 212, Londini, 1825.

(16) A. PIAGET, *op. cit.*, 395. « Mais avant été mis [Geoffroy de Charny] à rançon, le Roi lui fit donner douze mille écus d'or pour la payer le 31 juillet 1351 ». P. ANSELME, *op. cit.*, VIII, 201. Vedasi anche: S. LUCE, *Chroniques de J. Froissart* cit., IV, XXXIV[1].

(17) Vedasi nota 21.

concesso la grazia, viene a morte prima che l'atto relativo sia stato spedito, ed il successore acconsente alla spedizione dell'atto, viene in questo espressamente dichiarato che si dà corso alla supplica presentata al precedente pontefice, ed in testo si riporta la data di siffatta concessione, datando, è ovvio, l'atto pontificio, che si spedisce, con data posteriore a quella della concessione della grazia.

Altro caso da tenersi presente su questo punto, è quello relativo alle domande di grazie fatte pervenire al pontefice da parte di principi e regolarmente registrate nei Registri delle Suppliche, « Registra Supplicationum ».

Per lo più, queste istanze, giunte a Roma, venivano messe « in forma ». Il testo latino, che talora ne veniva fuori, mentre spesso scopre in modo aperto che la supplica era redatta in lingua « volgare », talora si presenta mendoso, segnatamente ove nella supplica originaria ricorrevano termini, che l'abbreviatore non conosceva come convenivasi. Così si riscontrano casi, nei quali la voce francese « enfants » viene messa in latino col vocabolo « infantes », anzichè con quello proprio di « pueri », lasciando perplesso chiunque ignori trattarsi di traduzione di mano inesperta: « supplicat S. V. devotissimus eiusdem S. et sancte Romane Ecclesie filius, Amadeus dux Sabaudie etiam in personas dilectorum suorum decani et capituli singulorumque canonicorum et personarum ecclesie beate Marie, sanctorum Pauli et Mauricii Castri de Chamberiaco Grationopolitane diocesis Apostolice Sedi immediate subiecte, quatinus decano, capitulo, canonicis, personis prefatis, ac ipsius ecclesie capellanis, beneficiatis, officiariis, presbiteris, magistris, clericis, *infantibus* supradictis et membris eorundem familiaribus et subditis presentibus et futuris conservatoriam perpetuam in forma " militantis ecclesie " concedere dignemini de gratia speciali » (18).

Altre volte, nei registri delle suppliche venne inserito il testo della lettera indirizzata dal principe al pontefice. In questo caso, è chiaro che altra è la data della lettera ed altra quella della concessione della grazia e del conseguente atto pontificio. In tali casi, dopo il testo della lettera, ricorre il rituale « Fiat », seguito dalla data, in cui la grazia venne concessa, che sarà poi quella dell'atto pontificio, venendo per ultima la firma del principe, che presenta l'istanza:

> « Datum Spire, XXIII die mensis Novembris regnorum nostrorum anno octavo. Sanctissime Pater et domine pertimende in premissis supplico exaudiri propter Deum.
> Fiat de anno et XL diebus. G.
> Datum Avinione XI Kalendas Februarii anno secundo.
> S. V. devotus filius
> Karolus Dei gratia Romanorum Rex semper Augustus et Boemie Rex » (19).

Veniamo ora all'esame dei due documenti accennati. La supplica del 16 aprile 1349 si compone di dieci paragrafi, dei quali tre riguardano la

(18) Arch. Vat., Reg. Suppl., 669, f. 93v. (19) Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 21.

persona di Geoffroy de Charny. Essa viene integrata da una nuova supplica, in due paragrafi, del 26 di quello stesso mese.

La supplica del 30 gennaio 1354 si divide in otto paragrafi, dei quali uno è personale a favore di Geoffroy de Charny. Anch'essa è seguita da una seconda supplica, in tre paragrafi, del 3 agosto di quello stesso anno.

Nella supplica del 16 aprile 1349, Geoffroy de Charny faceva istanza per la erezione della chiesa di Lirey in collegiata; domandava che al capitolo della collegiata venisse concesso di eleggere e confermare il proprio decano; chiedeva che, qualora venissero in seguito fondati altri canonicati, gli investiti dei medesimi potessero godere delle stesse prerogative, che godevano i primi nominati; impetrava per il decano la facoltà di udire le confessioni dei canonici, dei cappellani e dei beneficiati della collegiata, nonchè dei loro familiari; supplicava che venissero accordati 100 giorni di indulgenza a chi visitasse la chiesa di Lirey nelle solennità della Vergine, e simile indulgenza venisse concessa ai benefattori della chiesa; da ultimo instava per l'approvazione degli statuti del clero della collegiata.

Nella seconda supplica del 26 aprile 1349, Geoffroy de Charny domandava che le offerte fatte alla chiesa di Lirey venissero applicate al capitolo, corrisposte annualmente dieci lire turonesi al rettore della chiesa parrocchiale del luogo, e quando questi non accettasse tale somma, si convenisse di una pensione annua.

Nel secondo paragrafo, Geoffroy de Charny chiedeva che venisse concesso al capitolo di avere proprio cimitero presso la chiesa, nel quale potessero trovare sepoltura i canonici, i cappellani, i familiari, i servitori della chiesa, e quanti ivi sceglessero loro sepoltura, riservata la quarta funeraria al rettore della chiesa parrocchiale (20).

(20) Significat Sanctitati Vestre devotus filius vester Joffridus de Charnj, miles, dominus de Lirey Trecensis diocesis, quod ipse in villa de Lirey infra limites parrochie Sancti Iohannis de Bonnevauls eiusdem diocesis de bonis sibi a Deo collatis quandam ecclesiam in honorem beate Virginis Marie et precipue Annunciationis Ihesu Christi fecit construi, in eaque ordinavit quinque canonicatus et quinque prebendas valoris qualibet triginta librarum turonensium quinque personis ydoneis assignandas imperpetuum in eadem. Quare humiliter supplicat, ut ipsam ecclesiam in collegiatam erigere dignemini, et sibi et successoribus suis dominis ipsius loci de Lirey concedere facultatem conferendi pleno iure ipsos canonicatus et prebendas personis ydoneis quovis modo vacabunt. Fiat, sed ordinet ibi unum capud. B

Item cum idem miles adhuc et ultra predicta de dictis suis bonis in eadem ecclesia intendat ordinare canonicatum alium cum prebenda valoris predicti necnon et decanatum regendum per alterum canonicorum prebendatorum eiusdem ecclesie cuius decanus ratione sui decanatus ultra suos canonicatum et prebendam etiam habebit triginta libras in redditibus monete predicte, supplicat humiliter quatenus capitulo ipsius ecclesie electionem et confirmationem decani eiusdem, qui pro tempore fuerit eligendus et confirmandus, concedere dignemini de gratia speciali. Fiat. B

Item eciam idem miles intendit numerum canonicatuum et prebendarum ecclesie predicte, Deo favente, augmentare, qui eciam causa devocionis poterit per alios in futurum augmentari. Quare supplicat humiliter quatenus canonici imposterum

Nella supplica del 30 gennaio 1354, si riscontrano le seguenti variazioni: il decano, eletto dal capitolo, venga confermato dal vescovo di Troyes; l'indulgenza a chi visita la chiesa nelle festività della Vergine sia di un anno e 40 giorni; venga concesso il diritto di sepoltura nel cimitero della collegiata al supplicante Geoffroy de Charny ed ai suoi successori signori di Lirey.

In un paragrafo, che non ha riscontro nelle suppliche del 1349, Geoffroy de Charny chiedeva che in caso venisse a morte « ab intestato » un membro del clero della collegiata, i suoi beni mobili rimanessero acquisiti alla fabbrica della chiesa.

cum predictis sex per quoscumque in dicta ecclesia creandi, et qui prout unus ex predictis erunt dotati, possint eisdem libertatibus gaudere, quibus et proxime gaudebunt presentes, et quod sub norma et regula presencium eciam vivere sint astricti. Fiat. B

Item eidem decano concedere dignemini, ut predictorum canonicorum prebendatorum, capellanorum et beneficiatorum eiusdem ecclesie, ac eorum familiarium confessiones audire valeat, et de hiis, de quibus rector parrochialis ecclesie suos parrochianos absolvere potest, absolvere possit etc. Fiat. B

Item quod omnibus devote et vere penitentibus ipsam ecclesiam visitantibus singulis annis, et singulis festivitatibus dicte Virginis c dies indulgere dignemini ut in forma. Fiat. B

Item totidem ipsius ecclesie benefactoribus, servitoribus eiusdem pro quolibet festo semel. Fiat. B

Item cum multas ordinationes fecerit et facere intendit utpote de servicio divino in dicta ecclesia per ipsos canonicos, et alios servitores faciendo, qui ad continuam residenciam erunt astricti, quibuscumque aliis licitis, de quibus in vicecancellaria fiet fides, supplicat quatenus ipsas ratas et gratas habere dignemini, et ex certa scientia confirmare litteras exinde confectas et conficiendas in vestris litteris inserendo. Videantur in vicecancellaria, et confirmentur, si etc. B.

Item eidem supplicanti concedere dignemini, ut post dissolutionem corporis sui, quod idem corpus possit dividi, et diversis locis sepeliri, prout duxerit ordinandum, et alias ut in forma. Fiat. B

Item quod sibi et omnibus secum existentibus ubicumque fuerint concedere dignemini, quod possint in mortis articulo per presbiterum ydoneum absolvi a pena et culpa ut in forma. Fiat pro eo. B

Item quod eidem concedere dignemini, ut omnes Religiosi quoruncumque ordinum existant, Cartusiensibus exceptis, declinantes ad suas domos vel alibi ubicumque fuerint, dumtamen maior domus existat, carnes ipso publice concedere possint, non obstantibus quibuscumque etc. Fiat si procedat de beneplacito Maiorum sui ordinis. B Et quod transeat sine alia lectione. Fiat. B

Datum Avinione XVI Kalendas Maii anno septimo » (di Clemente VI). Arch. Vat., Reg. Suppl., 19, f. 265, reg. Cfr. ed. CHEVALIER, *Autour des origines du Suaire de Lirey*, 25-26.

« Supplicat S. V. humilis et devotus filius et miles vir Joffridus de Charny quatenus decano et capitulo per S. V. erecto et ordinato in villa de Lirey Trecensis diocesis concedere dignemini, ut omnes oblationes quovis modo provenientes ad ipsam ecclesiam, et quibuscumque horis recipere valeant in suos usus communes convertere. Ita tamen quod rectori parrochialis ecclesie dicti loci, qui fuerit pro tempore seu proviso, vel illi, ad quem oblationes pertinent, decem libras turonenses monete usualis uno termino scilicet die Nativitatis Domini singulis annis solvere teneantur. Et si rector dicti loci, sive provisus, vel alius ut supra hiis decem libris non erunt contenti, quod ex nunc compellantur ad conveniendum cum dicto capitulo de certa annua pensione recipienda, qua semel instituta et soluta, imperpetuum observetur.

Habeant oblationes, concordato prius de

Nella seconda supplica del 3 agosto 1354 (21), ricorre la seguente variazione ed aggiunta: venga concessa l'indulgenza di un anno e 40 giorni ai benefattori della chiesa ed a quanti visiteranno la medesima chiesa nelle solennità del Natale, della Pasqua, dell'Ascensione e della Pentecoste.

Come si vede, tra le suppliche del 1349 e quelle del 1354 variazioni ne corrono, e non lievi; onde non si può accettare quanto ebbero a scrivere

pensione per priorem Sancti Aygulphi de Privino et decanum Sancti Urbani Trecensis. B.

Item eisdem decano et capitulo concedere dignemini, ut cimiterium iuxta ipsam ecclesiam, vel alibi, loco decenti, de prope, habere valeant consecratum, in quo se ipsos, familiares, capellanos, servitores ipsius ecclesie, necnon et omnes alios volentes in eodem cimiterio sepulturam eligere facere sepeliri possint. Reservata funeralium quarta parte pro rectore parrochialis ecclesie iuxta iuris formam.

Habeant pro canonicis et servitoribus ecclesie. B Et quod transeat sine alia lectione. Fiat. B

Datum Avinione VI Kalendas Maii anno septimo ». Arch. Vat., Reg. Suppl., 19, f. 265 v, reg. Cfr. ed. CHEVALIER, *op. cit.*, 27.

(21) « Significat S. V. devotus et humilis filius vester Joffridus de Charneyo, miles, dominus de Lirey Trecensis diocesis, quod ipse in dicta villa sua de Lirey infra limites parrochie Sancti Iohannis de Bonnevaulx de bonis sibi a Deo collatis quandam ecclesiam Beate Virginis Marie et potissime Annunciationis Ihesu Christi fecit construi, in eaque ordinavit quinque canonicatus et prebendas de eisdem bonis, et quinque canonicos instituit prebendatos, eorumque singulis triginta libratas terre pro redditibus assignavit. Quare humiliter supplicat, ut ipsam ecclesiam in collegiatam erigere dignemini, et sibi et successoribus suis dominis ipsius loci de Lirey concedere facultatem conferendi pleno iure ipsos canonicatus et prebendas iam ordinatos et alios, quos in eadem ecclesia duxerit ordinandos, personis ydoneis quovismodo vacabunt, necnon et ius patronatus eorumdem et etiam quod omnium beneficiorum per quoscunque in dicta ecclesia inposterum fundandorum collatio spectet sibi et successoribus suis dominis de Lireyo, previa tamen donacione, vel collatione semel concessa extraneo fundatori.

Habeat ius patronatus et presentandi in hiis, que ipse fundavit vel ipse aut successores sui fundabunt. G

Item cum intendat ultra dictos quinque canonicos unum decanatum ordinare regendum per unum cumcanonicum ipsorum canonicorum prebendatorum dicte ecclesie dumtaxat regendum, quod ipsum decanatum sexaginta libratas terre in redditibus assignare supplicat, ut capitulo ipsius ecclesie electionem decani eiusdem, qui pro tempore fuerit eligendus, concedere dignemini de gratia speciali, et quod electione decani facta per capitulum ipsius ecclesie confirmatio spectet ad Episcopum Trecensem et sibi curam committat animarum. Fiat. G

Item quod eisdem decano et capitulo concedere dignemini, ut cymiterium iuxta ipsam ecclesiam habere valeant consecratum, et quod in eodem cimiterio ipsum dominum et successores suos dominos de Lireyo, se ipsos, familiares, capellanos, clericos et alios ipsius ecclesie servitores necnon omnes alios volentes in eodem cymiterio sepulturam eligere facere sepeliri possint, reservata funeralium quarta parte pro rectore parrochialis ecclesie predicte etc. iuxta iuris formam.

Fiat pro ipso et descendentibus ab eo, et successoribus suis, ac pro decano et canonicis, capellanis et aliis servitoribus ecclesie. G

Item eidem decano concedere dignemini, ut predictorum confessiones audire valeat, et de hiis, de quibus rector ecclesie parrochialis suos parrochianos absolvere potest, absolvere possit etc. Fiat G

Item quod in casu contingeret aliquis de

gli avversari della Sindone, essere state cioè le « bulles » d'Innocenzo VI « expédiées en conformité aux requêtes présentées à son prédécesseur » (22).

Con una lettera a Geoffroy de Charny, tre al capitolo della collegiata ed una bolla, tutte in data del 30 gennaio 1354, Innocenzo VI stabiliva, nella forma supplicata, la posizione giuridica della collegiata di Lirey (23).

predictis decano et canonicis, capellanis, aut clericis in ipsa ecclesia beneficiatis absque testamento et ultima ordinatione decedere omnia bona mobilia ipsius ita decedentis sint et remaneant ommino acquisita fabrice ipsius ecclesie, et in communi utilitate ipsius convertenda et applicanda. Fiat de bonis ratione dicte ecclesie acquisitis. G

Item quod omnibus devote et vere penitentibus ipsam ecclesiam visitantibus singulis annis, et singulis festivitatibus dicte Virginis unum annum et quadraginta dies indulgere dignemini, ut in forma. Fiat. G

Item cum multas ordinationes fecerit et facere intendit utpote de servitio divino in dicta ecclesia per ipsos decanum et canonicos et alios servitores faciendo, qui ad continuam residenciam erunt astricti, et quibusdam aliis licitis, de quibus in vicecancellaria docebitur, supplicat, quatenus ipsas ratas et gratas habere dignemini, et ex certa sciencia confirmare litteras exinde confectas et faciendas in vestris litteris inserire.

Videantur in cancellaria, et si fuerint racionabilia. Fiat. G

Item quod sibi et omnibus secum existentibus et aliis familiaribus ubicumque fuerint concedere dignemini, quod possint in mortis articulo per presbiterum ydoneum absolvi a pena et culpa, ut in forma. Fiat pro eo et VIII aliis, qui in cancellaria nominentur. G

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 24, reg.

« Significat S. V. devotus et humilis filius vester Joffridus de Charneyo miles dominus de Lirey Trecensis diocesis, quod ipse in dicta villa sua de Lyrey infra limites parrochie Sancti Iohannis de Bonnevanho, de bonis sibi a Deo collatis ac etiam de proprio patrimonio suo quamdam ecclesiam Beate Marie Virginis et potissime Annunciacionis Jhesu Christi fecit construi in ea, quod ordinavit quinque canonicatus, prebendas de eisdem bonis, et quinque canonicos instituit prebendatos eorumque singulis triginta libratas terre pro redditibus assignavit. Quare humiliter supplicat etc. Item quod cum concordatum sit inter decanum et capitulum dicte ecclesie de Lirey, ex una parte, et rectorem parrochialis ecclesie Sancti Iohannis de Bonnevanho antedicte cum suo patronatu, ut omnes oblationes quovismodo provenientes ad ipsam ecclesiam et quibuscumque horis recipere valeant, et in usus necessarios ipsius ecclesie de Lirey convertere pro sex libris turonensibus monete usualis, uno termino scilicet die Nativi(tati)s Domini singulis annis a predictis decano et capitulo solvere rectori parrochialis ecclesie prelibate confirmare dignemini gratiose.

Exhibeatur compositio in cancellaria, et si fuerit rationabilis, vel si dubitetur de lesione ecclesie in partibus committatur. G

Item quod omnibus devote et vere penitentibus ipsam ecclesiam visitantibus singulis annis die dedicationis ipsius ecclesie, et singulis festivitatibus dicte Virginis unum annum et XL dies indulgentie indulgere dignemini, ut in forma. (Ad istam Papa non respondet - a margine).

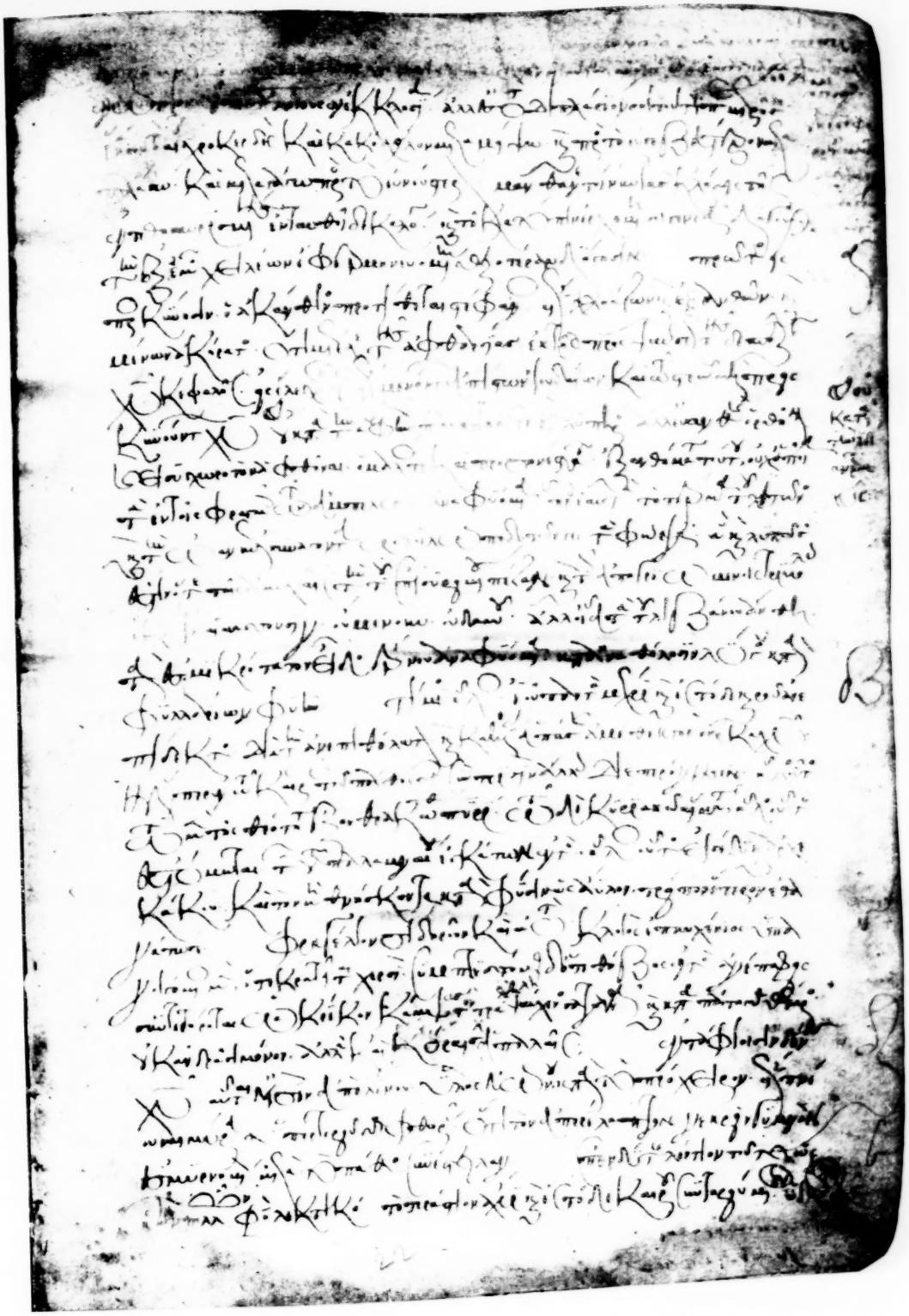
Item totidem ipsius ecclesie benefactoribus et visitantibus dictam ecclesiam in festivitatibus Nativitatis Domini, Resurrectionis, Ascensionis, et Penthecostes. Fiat (a margine). G. Et quod transeat sine alia lectione. Fiat. G.

Datum apud Villamnovam Avinionensis diocesis III Nonas Augusti anno secundo ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 194, reg.

(22) ULYSSE CHEVALIER, *Autour des origines du Suaire de Lirey* cit., 9.

(23) « Dilecto filio nobili viro Joffrido de Charneyo, militi, domino ville de Lirey Trecensis diocesis salutem. Devocionis tue sinceritas, quam ad nos et Romanam geris



Nicolò Mesarites descrive le Reliquie insigni della Passione.
(Bibl. Ambros., Cod. Ambros. graec. F 96 sup., f. 22^{r}).



Nicolò Mesarites descrive le Reliquie insigni della Passione.
(Bibl. Ambros., Cod. Ambros. graec. F 96 sup., f. 22').

Lo stesso pontefice, con una concessione di indulgenze per le festività della Vergine, in data 30 gennaio 1354 (24), e con una seconda concessione per le solennità del Natale, della Pasqua, dell'Ascensione e della

ecclesiam, promeretur, ut petitionibus tuis presertim cum Deo possumus favorabiliter annuamus. Sane petitionis tue series nuper nobis exhibite continebat quod tu olim cupiens terrena in celestia, et transitoria in eterna felici commercio commutare quamdam ecclesiam in honorem et sub vocabulo Beate Marie Virginis Annunciationis Ihesu Christi in villa tua de Lirey infra limites parrochie ecclesie Sancti Iohannis de Bonavalle Trecensis diocesis de bonis tibi a Deo collatis fundasti et construi fecisti canonice, ac de dictis bonis dotem congruam assignasti et nichilominus auctoritate ordinaria quinque canonicatibus et totidem prebendis inibi ordinatis in singulis eisdem canonicatibus et prebendis singuli canonici ad presentationem tuam fuerint per loci ordinarium instituti canonice, quorum quilibet ex dote predicta triginta libras turonenses parvorum in redditibus percipit annuatim. Nos itaque tuis supplicationibus inclinati, quod tu ius patronatus et presentandi personas ydoneas in hiis, qui ut prefertur iam fundasti et dotasti, vel te aut successores tuos inibi fundare et dotare contigerit habeatis, quacumque constitutione contraria non obstante, tibi et eisdem successoribus tuis concedimus auctoritate apostolica de gratia speciali. Nulli ergo etc. nostre concessionis infringere etc.

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo.

Taxa: XX sol. ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 147, ff. 541v-542, reg.

« Ad perpetuam rei memoriam. Gerentes ad ecclesiam Beate Marie Annunciationis Ihesu Christi de villa de Lirey Trecensis diocesis paterne dilectionis affectum ea sibi libenter concedimus que ad ipsius ecclesie honoris et commodi cedere valeant incrementum. Hodie siquidem pro parte dilectorum filiorum capituli eiusdem ecclesie nobis exposito, quod dilectus filius nobilis vir Joffridus de Charneyo miles dominus dicte ville in eadem ecclesia, quam in dicta villa infra limites parrochie ecclesie Beati Iohannis de Bonavalle dicte diocesis canonice fundarat et construi fecerat, desiderabat ultra quinque canonicatus et totidem prebendas inibi canonice ordinatas decanatum constituere et ordinare per unum ex canonicis ipsius ecclesie perpetuo gubernandum, nos eidem capitulo, ut postquam decanatus huiusmodi dote congrua tunc expressa eidem primitus assignata ordinatus esset, possent ad illum decanum eligere per nostras certi tenoris litteras duximus concedendum prout in eisdem litteris plenius continetur. Volentes igitur eandem ecclesiam Beate Marie specialis prerogativa favoris prosequi eorumdem capituli supplicationibus inclinati auctoritate apostolica statuimus et eciam ordinamus, ut bona mobilia, que ratione dicte ecclesie per decanum ipsius, qui erit pro tempore, postquam ordinatus et institutus fuerit ut prefertur, et singulos canonicos ac capellanos et clericos perpetuos beneficiatos eiusdem ecclesie qui sunt, et qui erunt pro tempore et eorum singulos fuerint acquisita illorum videlicet ex eis, qui ab intestato et absque ultima ordinacione decesserint sint et remaneant omnino fabrice eiusdem ecclesie in utilitatem ipsius convertenda et eciam applicanda constitutionibus et consuetudinibus contrariis non obstantibus quibuscumque. Nulli ergo etc. nostrorum statuti et ordinacionis infringere etc.

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo.

Taxa: XX sol. ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 147, f. 542v, reg.

Le tre lettere al capitolo della collegiata sono registrate a Reg. Aven., 147, ff. 542-543.

(24) « Universis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Virgo venustissima et omnium virtutum floribus insignita, Virgo Dei Genitrix gloriosa, cuius pulcritudinem sol et luna mirantur, cuiusque precibus iuvatur populus christianus, florem preciosissimum immarcessibilem et eternum Domini Ihesu Christi humani ge-

Pentecoste in data del 3 agosto di quello stesso anno (25), aggiungeva decoro alla nuova collegiata.

In questa chiesa Geoffroy de Charny faceva con venerazione collocare la Sindone: « venerabiliter collocari fecerat » (26).

Geoffroy de Charny, col porre a venerazione la Sindone nella collegiata di Lirey, veniva a segnare l'inizio di un più intenso culto alle reliquie insigni della passione, che, di quel tempo, nel volgere di pochi anni era per seguire.

Il 13 febbraio 1354, Carlo re dei romani e di Boemia esponeva ad Innocenzo VI avere egli, come i suoi predecessori, « prout sui predecessores Romanorum reges, seu imperatores habere consueverunt », sotto la sua custodia, « sub sua custodia... sacratissimam lanceam, qua Salvatoris nostri latus sanctissimum extitit perforatum, et unum clavum cum quo precio-

neris redemptoris ineffabili Spiritus Sancti cooperatione produxit, ob cuius reverentiam Virginis loca eius vocabulo insignita sunt a Christi fidelibus veneranda ut eius piis adiuti suffragiis eterna retributionis premia consequi mereantur. Cupientes itaque ut ecclesia Beate Marie Virginis Annunciationis Ihesu Christi, quam dilectus filius nobilis vir Joffridus de Charneyo dominus ville de Lirey Trecensis diocesis infra limites parrochie ecclesie Sancti Iohannis de Bonavalle dicte diocesis canonice construxisse, ac de bonis propriis dotasse dicitur, congruis honoribus frequentetur, et ut Christi fideles eo libentius causa devotionis confluant ad eandem, quo uberius ibidem dono celestis gracie conspexerint se refectos, de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis, qui in quatuor principalibus eiusdem Beate Marie festivitatibus, prefatam ecclesiam Beate Marie devote visitaverint annuatim unum annum et quadraginta dies de iniunctis eis penitentiis singulis videlicet ipsarum festivitatum diebus, quibus ecclesiam ipsam visitaverint ut prefertur misericorditer relaxamus.

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 126, f. 577v, reg.

(25) « Universis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis salutem. Splendor paterne glorie, qui sua mundum illuminat ineffabili claritate pia vota fidelium de clementissima ipsius maiestate sperantium tunc precipue benigno favore prosequitur cum devota ipsorum humilitas Sanctorum precibus et meritis adiuvatur. Cupientes igitur, ut ecclesia Beate Marie Virginis de Lirey Trecensis diocesis per dilectum filium nobilem virum Joffridum de Charneyo dominum dicti loci de Lirey infra limites parrocchie ecclesie Sancti Iohannis de Bonavalle eiusdem diocesis, ut asseritur canonice fundata congruis honoribus frequentetur, et ut Christi fideles eo libentius causa devotionis confluant ad eandem, quo ibidem uberius dono celestis gratie conspexerint se refectos de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri e Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis, qui in Nativitatis, Resurrectionis, et Ascensionis Domini nostri Ihesu Christi, ac Penthecostes festivitatibus ecclesiam ipsam devote visitaverint annuatim, et pias ibidem elemosinas erogaverint unum annum et quadraginta dies de iniunctis eis penitenciis singulis videlicet festivitatum ipsarum diebus quibus ecclesiam ipsam visitaverint et pias elemosinas erogaverint ut prefertur misericorditer relaxamus.

Datum (apud) Villamnovam Avinionensis diocesis III Nonas Augusti anno secundo.

Taxa: XX sol. ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 147, f. 541v, reg. Cfr. ed. CHEVALIER, *op. cit.*, 28.

(26) Bolla di Clemente VII, « datum Avinione VIII Idus Ianuarii anno duodecimo ». Arch. Vat., Reg. Aven., 261, f. 258v, reg.

sissimum corpus eiusdem Salvatoris nostri cruci fuit affixum ». Osservava il monarca che codesto chiodo e codesta lancia, siccome reliquie cotanto insigni e componenti il preziosissimo tesoro del Romano Impero, venivano volgarmente denominate reliquie imperiali: « qui clavus et lancea tanquam prestantissime reliquie ac preciosissimus thesaurus Romani Imperii, reliquie imperiales vulgaris appellantur ».

Il principe richiamavasi, da ultimo, al culto, che i fedeli avevano per codeste reliquie e dichiarava essere suo desiderio accrescere tale devozione; onde supplicava che venisse stabilita, per la Germania e per la Boemia, la festa di tali reliquie il giovedì dopo l'ottava di Pasqua; venisse accordata facoltà di poter comporre per l'occasione officio proprio; venisse concessa l'indulgenza di tre anni ed altrettante quarantene ai fedeli che, nel giorno della festa, visitassero la chiesa o cappella, ove fossero custodite le reliquie, ed indulgenza di cento giorni, per ogni ora canonica e messa, ai fedeli, che intervenissero ai divini offici, ove fosse presente il Re dei Romani.

La supplica veniva da Innocenzo VI accolta in ogni sua parte (27). Il 18 maggio 1357, lo stesso Carlo, ora imperatore, esponeva al medesimo pontefice di avere fondato nella cappella reale sita nel castello di Karl-

(27) « Significat S. V. devotus filius vester Karolus Romanorum et Boemie Rex, quod cum ipse habeat sub sua custodia, prout sui predecessores Romanorum Reges, seu imperatores habere consueverunt, sacratissimam lanceam, qua Salvatoris nostri latus sanctissimum extitit perforatum, et unum clavum cum quo preciosissimum corpus eiusdem Salvatoris nostri cruci fuit affixum, qui clavus et lancea, tanquam prestantissime reliquie, ac preciosissimus thesaurus Romani Imperii, reliquie imperiales vulgaris appellantur, et consueverunt et debent per imperatorem seu Regem Romanorum, qui est pro tempore, conservari et reverentissime custodiri, et ad eas magna habetur devotio et confluxus etiam populorum, propter que ipse Rex gerit in votis, ut de predictis lancea, et clavo, tam pro eorum veneratione maiori, quam pro Romani Imperii favore, et honore precipuo, celebre festum per Alamanniam et Boemiam peragatur, eidem Sanctitati supplicat cum reverentia quanta potest, quatenus per apostolica scripta dignemini statuere et mandare, quod de dictis lancea et clavis quinta feria post octavam Resurrectionis Dominice festum sub lancee et clavorum vocabulo per totam Alamanniam et Boemiam imperpetuum celebretur, concedentes de speciali gratia quod per prelatos et alios pagine divine peritos, quos idem Rex ad hoc duxerit eligendos, predicto festo proprium officium ordinetur. Et ut cuncti fideles ad reliquiarum predictarum devotionem ferventius animentur, omnibus et singulis Christi fidelibus, qui ecclesiam seu capellam, in qua dicti lancea et clavus fuerint, in die dicti festi devote visitaverint tres annos et tres quadragenas. Et illis, qui in dicti festi singulis horis et Missa, ubicumque in presentia dicti Regis et suorum in regno seu imperio Romanorum successorum interfuerint divinis, pro qualibet ipsarum horarum et Missa centum dies de iniunctis eis penitentiis dignemini de speciali gratia relaxare.

Fiat. G. Et quod transeat sine alia lectione. Fiat. G.

Datum Avinione Idibus Februarii anno secundo (Innocentii VI) ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 35v.

La bolla per la spedizione della grazia è registrata in Reg. Aven., 126, ff. 449v-450.

GRETSERUS, *Syntagma de S. R. Imperii*, 18, pubblica l'atto pontificio nella forma, che ricorre nel breve diretto da Innocenzo VI « universis Archiepiscopis et Episcopis per Alamanniam et Boemiam constitutis ».

stein, nella diocesi di Praga, una collegiata per onorare la passione di Nostro Signore, la sua croce, i chiodi, la corona di spine e la spugna.

Scriveva di avere nella medesima cappella riposta una grande reliquia della Croce, porzioni di un chiodo e della spugna e due spine della corona.

Supplicava, quindi, indulgenze per i fedeli, che visitassero la cappella, una volta l'anno, allorchè si faceva l'ostensione di codeste reliquie della passione (28).

Il 2 agosto 1359, l'abate ed il convento del monastero benedettino di S. Cornelio ad Indam, in diocesi di Colonia, esponevano ad Innocenzo VI essere stato, anni addietro, dalle genti di Aquisgrana dato alle fiamme il loro monastero ed ora essere stato il medesimo riedificato, ed in esso ricollocate le antiche reliquie.

Di codeste reliquie, i monaci facevano esplicita menzione del lino adoperato dal Salvatore nell'ultima cena, allorchè lavò i piedi ai discepoli, ed espressamente ricordavano la « Sindone monda », aggiungendo per ultimo, anche il capo ed il braccio destro di S. Cornelio: « linteum, quo Salvator noster tersit pedes discipulorum in cena sua. Sindo munda, qua corpus eiusdem cum deponebatur de cruce fuit involutum. Capud sancti Cornelii, ipsiusque brachium dextrum ».

Supplicavano, pertanto, i religiosi che venissero accordate indulgenze ai fedeli, che traevano a venerare quelle reliquie, segnatamente, ogni settennio, nel giorno in cui facevasi delle medesime pubblica ostensione (29).

Dopo avere tenuto proposito della fondazione della collegiata di Lirey e della Sindone in quella chiesa collocata, nonchè del culto alle reliquie della passione, che tenne dietro a quel primo impulso, devesi vedere chi sia Geoffroy de Charny, che presenta alla venerazione dei fedeli il sacro lino.

Geoffroy de Charny, nella supplica del 16 aprile 1349, aveva domandato a Clemente VI, che si potesse, al suo decesso, dividere il suo cadavere, per dargli sepoltura in diversi luoghi (30).

Nella supplica, invece, del 30 gennaio 1354, chiedeva in grazia ad

(28) Supplicat S. V. devotus filius vester Karolus Romanorum Imperator semper Augustus, et Boemie Rex, quatenus cum ipse in Capella Regia sita in Castro Karlstein Pragensis diocesis, in qua unum collegium in honorem passionis, ac crucis, clavorum, corone spinee et spongie Domini Nostri Jhesu Christi de novo fundavit, has Reliquias honorifice collocavit, videlicet magnam de dicta cruce, et de uno clavorum, ac spongia predicta certas partes, et duas spinas de corona predicta, dignemini ad honorem Dei, sueque sanctissime passionis et dictarum Reliquiarum reverenciam omnibus visitantibus dictam capellam semel dumtaxat in anno, dum dicte Reliquie ostendentur, ibidem, septem annorum, et septem quadragenarum indulgenciam perpetuo elargiri.

Fiat de quatuor annis et quatuor quadragenis. G.

Datum apud Villamnovam Avinionensis diocesis XV Kalendas Iunii anno quinto ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 29, f. 133. « Registrum suppplicationum anni quinti domini Innocencii pape Sexti ».

(29) Vedasi nota 24 di cap. VII.

(30) Vedasi nota 20.

Innocenzo VI sepoltura per sè e per i suoi discendenti nel cimitero della collegiata di Lirey, ai piedi della Sindone (31).

Chi era, dunque, Geoffroy de Charny? Piaget lo riassume in questi termini: « Geoffroy de Charny, chevalier, conseiller du roi, porte-oriflamme de France, seigneur de Pierre-Perthuis, de Montfort, de Savoisy et de Lirey, a passé toute sa vie dans le camps, les garnisons, les joutes et les tournois. Il s'était acquis la réputation du parfait chevalier, " le plus preudomme et le plus vaillant de tous les autres ", très expert dans les questions délicates et controversées de l'art de la chevalerie » (32). Le cronache di Francia dànno Geoffroy de Charny presente a tutte le guerre del suo tempo. Nel 1337, è con Raoul conte d'Eu, connestabile di Francia, alle guerre di Linguadoca e di Guienne; nel 1339-40, combatte alle frontiere di Fiandra; nel 1346 è all'assedio d'Aiguillon; nella notte dal 31 dicembre 1349 al primo gennaio 1350 è a Calais; nella battaglia di Poitiers del 19 settembre 1356, cade colle armi in pugno, avvolto dalla bandiera di Francia, che egli aveva con tanta fierezza portato in combattimento e strenuamente difesa fino al supremo sacrificio (33).

A questi due aspetti della persona di Geoffroy de Charny, uno cavalleresco e l'altro guerriero, un terzo se ne deve aggiungere, quello religioso.

Geoffroy de Charny era un uomo profondamente religioso. Il 25 giugno 1344, otteneva da Clemente VI l'indulto dell'altare portatile e l'indulgenza plenaria « in articulo mortis » (34); nell'anno quarto dello stesso ponte-

(31) Vedasi nota 21.

(32) A. Piaget, *op. cit.*, 394.

(33) « Celle grosse bataille s'arresta et dura longuement, et y demourerent grand foison de mors, et mesmement messire Godefroy de Charny, qui portoit l'oriflambe de France, y fut tué, et pluseurs aultres chevaliers bannères et escuiers sans nombre ». *Chronique de Jean le Bel*, éd. Iules Viard et Eugène Déprez, II, 235. Paris, 1904. « Et là furent mors, de la partie du dit roy de France... monseigneur Gieffroy de Charny, qui portoit l'oriflemble ». *Chronique de Pierre d'Orgemont* in *Les grandes Chroniques de France, Chronique des règnes de Jean II et de Charles* V, éd. R. Delachenal, I, 73, Paris, 1910.

(34) « (Dilecto) filio nobili viro Gaufrido de Charneyo domino de Sauvoiseyo militi Lingonensis (diocesis) salutem etc. Sincere devotionis affectus, quem ad nos et Romanam geris Ecclesiam non indigne (meretur), ut petitionibus tuis, illis presertim, quas ex devotionis fervore prodire conspicimus, quantum (cum Deo) possumus favorabiliter annuamus. Hinc est quod nos tuis devotis supplicationibus inclinati, ut (liceat tibi) habere altare portatile, cum debita reverentia et honore, super quo in locis ad hoc (congru)entibus et honestis possis per proprium sacerdotem ydoneum, Missam et alia divina officia (sine) iuris alieni preiudicio in tua presentia facere celebrari, devotioni tue tenore presentium (indul)gemus. Nulli ergo etc. nostre concessionis infringere etc.

Datum Avinione VII Kalendas Julii (anno) tercio ».

Arch. Vat., Reg. Vat., 216, f. 468v, min.

« Rubrice quaterni secundi de litteris communibus anni tercii domini Clementis pape sexti. Gaufrido de Charneyo conceditur altare portatile ». Arch. Vat., Reg. Aven., 79, f. 22.

« Dilecto filio nobili viro Gaufrido de Charneyo domino de Sauvoiseyo militi Lingonensis diocesis salutem etc. Provenit ex

fice supplicava l'indulto di poter far celebrare « divina » nei luoghi soggetti ad interdetto (35); il 18 dicembre 1346, Clemente VI gli concedeva l'indulto di poter fare celebrare la Messa prima del giorno: « antequam illucescat dies » (36).

Auguste Molinier, parlando di Philippe de Mézières, scrive che l'autore della *Militia Passionis Ihesu Christi* « rapelle ses débuts en Lombardie et au service d'André, roi de Sicile, son voyage en Orient avec le dauphin de Viennois, Geoffroy de Charny, et le premier Boucicaut » (37). Sulla testimonianza di Philippe de Mézières, pertanto, si può stabilire la partecipazione di Geoffroy de Charny alla crociata capitanata da Umberto II delfino

tue devotionis affectu, quo nos et Romanam Ecclesiam revereris, ut petitiones tuas, illas presertim que anime tue salutem respiciunt, ad exauditionis gratiam admittamus. Hinc est quod nos tuis supplicationibus inclinati, ut confessor tuus, quem duxeris eligendum omnium peccatorum tuorum, de quibus corde contritus et ore confessus fueris semel tantum in mortis articulo plenam remissionem tibi, in sinceritate fidei et unitate Sancte Romane Ecclesie, ac obedientia et devotione nostra vel successorum nostrorum Romanorum pontificum canonice intrancium persistenti, auctoritate apostolica concedere valeat devotioni tue tenore presentium indulgemus. Sic tamen quod idem confessor de hiis, de quibus fuerit alteri satisfactio impendenda, eam tibi per te, si supervixeris, vel per heredes tuos, si tunc forte transieris, faciendam iniungat, quam tu vel illi facere teneamini ut prefertur.

Et ne, quod absit, propter huiusmodi gratiam reddaris proclivior ad illicita imposterum committenda, volumus quod si ex confidentia remissionis huiusmodi aliqua forte committes, quo ad illa predicta remissio tibi nullatenus suffragetur. Nulli ergo etc. nostre concessionis et voluntatis infringere etc.

Datum Avinione VII Kalendas Iulii anno tercio ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 85, f. 102, min.

(35) « Rubrice quaterni noni de indultis anni quarti.

Gaufrido de Charneyo indulgetur, ut divina possit facere celebrari in locis interdictis ». Arch. Vat., Reg. Aven., 84, f. 52, rubr.

L'atto elencato alla rubrica, manca.

(36) « Dilecto filio nobili viro Gaufrido de Charneyo domino de Sauvoiseyo militi Lingonensis diocesis salutem etc. Sincere devotionis affectus, quem ad nos et Romanam geris Ecclesiam, promeretur, ut votis tuis favorabiliter annuamus, illis presertim per que sicut pie desideras divinis officiis intentus existas, et spiritualis salutis tibi proveniat incrementum. Hinc est quod nos tuis devotis precibus inclinati, ut Missam antequam illucescat dies, circa tamen diurnam lucem, cum qualitas negotiorum pro tempore ingruentium id exegerit, liceat tibi per proprium vel alium sacerdotem ydoneum facere celebrari; ita quod id nec tibi nec sacerdoti taliter celebranti ad culpam valeat imputari devotioni tue auctoritate presentium de speciali gratia indulgemus; proviso tamen quod parce huiusmodi concessione utaris, quia cum in altaris officio immoletur Dominus noster Dei filius Jhesus Christus, qui candor est lucis eterne, congruit hoc non in noctis tenebris fieri, sed in luce.

Nulli ergo etc. nostre concessionis infringere etc.

Datum Avinione XV Kalendas Ianuarii anno quinto ».

Arch. Vat., Reg. Aven., 87 A, f. 195v, reg.

(37) Auguste Molinier, *Description de deux manuscripts contenant la règle de la Militia Passionis Ihesu Christi de Philippe de Mézières*, in *Archives de l'Orient Latin*, I, 348. Paris, 1881.

del Viennese (38). Smirne, dunque, lo vide combattere per Cristo nelle giornate del maggio 1346 (39).

L'animo religioso di Geoffroy de Charny si raccoglie eziandio dal poema didascalico sulla cavalleria (40), che egli compose in oltre 1800 versi: « le poème de Charny, scrive Piaget, compte un peu plus de 1800 vers » (41). Geoffroy de Charny scrive vita vissuta e la sua esposizione parte da un animo convinto (42).

Con manco d'arte, ma con onesto e sincero dettato, Geoffroy de Charny mette sotto gli occhi lo stato d'animo d'un cavaliere del suo tempo. « Cet état d'âme n'était nullement folâtre. Le porte-oriflamme de France, qui était très pieux, grave et morose a-t-il assombri le tableau? J'aime à le croire. Il ne voit dans la vie du chevalier que les peines et les tribulations, aux joutes

(38) La partecipazione di Geoffroy de Charny a codesta crociata è accettata dagli storici francesi, che trattano di proposito dell'Oriente: « Boucicaut " grand desir avoit de visiter la terre d'outremer ", et d'imiter l'exemple de son père, le premier maréchal (le premier Boucicaut), qui avait, avec Geoffroy de Charny et Philippe de Mézières, accompagné dans le Levant le dauphin de Viennois, et qui plus tard, prisonnier en Angleterre, avait obtenu du roi Edouard III, pour lui et douze chevaliers, un sauf-conduit afin d'aller au pèlerinage de Saint Jacques de Compostelle (1354) et de s'embarquer ensuite pour la Terre Sainte ».

J. Delaville Le Roulx, *La France en Orient au XIV^e siècle. Expéditions du Maréchal Boucicaut*, III, ch. III, 162, Paris, 1886.

(39) « Il y a un fait réel dans cette légende, qu'attestent deux sources différentes, contemporaines toutes les deux: il y eut une victoire des chrétiens près de Smyrne, victoire qui trouva un grand retentissement en occident...

Cette bataille fut livrée, à la vérité, près de la ville, et c'est à une faute de transcription qu'est dû le nom de *Suiure* que lui donne Mézières dans sa *Chevalerie de la Passion*.

Elle eut lieu en 1346, et non pas en 1347, ainsi que le ferait croire la prétendue lettre de Hugues IV. Philippe, qui y prit part et gagna même ses éperons de chevalier dans le combat suivant, la date de cette année. Un grand nombre de chevaliers de l'occident y assistaient...

Si des centaines de mille de cadavres ne restèrent pas sur le champ de bataille, ainsi que le ferait croire la légende, ce fut cependant une action très importante. Umurbeg, l'émir de Smyrne, un des plus grands parmi les chefs turcs, dit Mézières dans son *Epître consolatoire*, prince peu fanatique, " large et libéral ", était l'allié de son voisin et frère à cette bataille de l'Esmire, que gagna le Dauphin lui-même. La fleure de la chevalerie chrétienne y combattit vailamment. Mézières cite parmi les combattants " Monsier de Biauy, qui fu mareschal de France ", Geoffroy de Charny, le premier Boucicaut, qui fut aussi maréchal de France; Jean de Saintré et " monsieur Thomas de Waudenay "; le bâtard de Lucinges (qui s'était embarqué avec son frère Etienne ou Estevenin) y fut vaillamment mors ».

N. Jorga, *Philippe de Mézières, 1327-1405, et la Croisade au XIV^e siècle*, III, 54-56. Paris, 1896.

(40) « La noblesse ne se contentait pas de goûter la littérature; elle s'y essayait. De nobles auteurs composèrent des ouvrages didactiques. Geoffroi de Charni traita de la chevalerie ».

Histoire de France (*E. Lavisse*), IV (*A. Coville*), l. V., ch. I, 401. Paris, 1911.

(41) A. Piaget, *op. cit.*, 398.

(42) « On entrevoit, à travers la pauvreté du récit, un homme convaincu, qui parle d'expérience ». A. Piaget, *op. cit.*, 403.

et aux tournois comme à la guerre et aux expéditions lontaines. La vie d'une bête de somme est moins dure que celle d'un homme d'armes; telle est la conclusion du poème de Charny:

« Or vois tu dons
que asne qui runge chardons,
ne beste qui trait en limons,
si com me semble,
n'ont pas tant de male meschance
com cil qui en armes s'avance,
or le scez tu » (43).

Siffatto essendo il modo di sentire di Geoffroy de Charny, è ovvio che egli con animo franco e con ferma parola si rivolga al crociato, e gli dica: lascia i cani da caccia, i falchetti di richiamo ed i carnieri:

« lesse chiens, faucons et gerfaut »
(v. 327).

Scelga il crociato ove vuole andare, se a Granada od oltre mare, per essere sopra i nemici di Dio:

« Ou veus aler?
En Grenade, ou oultre la mer,
pour les ennemis Dieu grever? »
(vv. 329-331).

Al crociato fa dire che, se sull'altra sponda del mare troverà chi raccolga armata per andare contro i nemici di Dio, egli là passerà, per servire Dio con tutte le sue forze, raggiungendo in quel servizio quella nobile prodezza, che s'erge sui cuori generosi:

« Se crestien truiz celle part
que veille faire
armee pour avoir a faire
et aux ennemis Dieu forfaire,
la demourray:
de mon pooir Dieu serviray;
pour lui servir plus tost venray
a celle hautesce
c'on appelle noble prouesce,
qui sus les vaillans cuers s'adresce »
(vv. 337-346).

Dopo aver descritta la tempesta, che nella notte s'abbatte furiosa sulla nave del crociato, il pensiero va a Dio, che l'ha tratto di pericolo:

« Souvent y couvient Dieu requerre
pour temps de pais et pour la guerre »
(vv. 399-400).

Allorchè si scorgeranno le veloci galee corsare, i crociati prenderanno le armi per difendersi, e pregheranno Dio ad averli in sua protezione:

« Or prie Dieu qu'il te deffende
d'estre robez,
dont tu ne soies destourbez
de ton chemin, ni encombrez »
(vv. 475-478).

(43) A. Piaget, *op. cit.*, 411.

Al sopraggiungere dei pirati, il crociato deve disporsi a difendersi con estrema decisione od è morto. E tosto soggiunge: chi serve Dio, è da Dio protetto:

« Veez les ci! Que devons nous faire?
deffendre te couvient a faire,
ou tu es mors.
Helas! or est ton povre corps
en aventure d'estre mors.
Se Dieu n'i oevre.
Qui bien sert Dieu, il le recoevre »
(vv. 480-486).

I corsari sono all'assalto. Lancie e dardi sìbilano sul capo del crociato, e freccie lo raggiungono dal basso. Se Dio non lo libera, il suo viaggio è per finire:

« Or sont venus:
lances et dars te courent sus,
et quarriaux te vienent dessus;
merlee commence.
Se Dieu ne te fait delivrance,
ton voiage est en balance,
ce vois tu bien » (vv. 497-503).

Approdato, il crociato impiegherà il suo tempo nell'adempimento della promessa fatta; Dio l'assisterà, ma egli non dimentichi di amarlo:

« La te couvient user ton temps
pour ta promesse,
tant que Dieu t'aide et adresce
contre ses ennemis t'adresce
pour lui servir.
N'est mie lenz de toi servir,
mais qu'il t'en vueille souvenir
de lui amer » (vv. 577-584) (44).

Sono questi i sentimenti religiosi di Geoffroy de Charny, poeta della cavalleria medioevale.

Ora, mettendo questo cavaliere di fronte alla Sindone, pare non sia conclusione maggiore delle premesse affermare che Geoffroy de Charny non avrebbe fatto con venerazione collocare la Sindone nella collegiata di Lirey, se non avesse avuto la morale certezza dell'autenticità della reliquia.

IX

GUILLAUME DE TOUCY

Come si è veduto, Geoffroy de Charny era un prode guerriero ed un « parfait chevalier », che traeva vigore di spirito da una salda fede e da una intensa pietà.

Nota caratteristica, tuttavia, di Geoffroy de Charny era quella di essere un uomo d'armi. Come tale, pertanto, non poteva pretendere di muoversi a talento in materie, che toccavano così da vicino la religione, siccome

(44) *Le livre Messire Geoffroi de Charny.* ed. A. Piaget. Il poema di Geoffroy de Charny non viene da Piaget edito integralmente; vengono soltanto trascritti dal cod. 11124 di Bruxelles « les passages les plus intéressants ». A. PIAGET, *op. cit.*, 398.

quella della esposizione in una pubblica chiesa di una reliquia così insigne, quale era la Sindone.

È adunque necessario indagare se, in quella circostanza, a fianco di questo uomo d'armi non vi sia stato per avventura qualche ecclesiastico, che lo consigliasse e dirigesse; in una parola, facesse le parti del teologo.

Ed in caso affermativo, devesi estendere l'indagine ai rapporti, che passavano tra questo ecclesiastico e Geoffroy de Charny.

Ed è altresì indispensabile fare ricerche sulla persona di codesto ecclesiastico, al fine di conoscere con esattezza chi egli sia. Orbene, Geoffroy de Charny supplicava Innocenzo VI della erezione in collegiata della chiesa, che aveva innalzato a Lirey, il 30 gennaio 1354. Sotto quella medesima data del 30 gennaio 1354, Geoffroy de Charny presentava al pontefice due altre suppliche, per ottenere grazie a vantaggio di due ecclesiastici. A beneficio di uno impetrava la provvista di un canonicato; a favore dell'altro supplicava la dispensa dal coro.

Queste due suppliche di Geoffroy de Charny da una parte ne fanno certi della presenza di due ecclesiastici a fianco del fondatore della collegiata di Lirey, e dall'altra parte stabiliscono in modo chiaro quale fosse la posizione dei due ecclesiastici nei riguardi di colui, che aveva, nella stessa collegiata, posto a pubblico culto la Sindone.

Ora, chi sono questi due ecclesiastici? Uno è sacerdote della diocesi di Autun, canonico di S. Maria « Vallispruninensis » nella diocesi di Sens. L'altro è canonico cantore della chiesa metropolitana di Reims.

Il primo si chiama Jean Nichole, « Johannes Nichola »; il secondo ha nome Guillaume de Basèrne, « Guillelmus de Bezerna ».

Un'altra domanda rimane ancora a farsi. Sono questi due ecclesiastici legati da particolari vincoli a Geoffroy de Charny?

La risposta è affermativa. Jean Nichole è cappellano del signore di Lirey, e Guillaume de Basèrne è zio, « avanculus », del fondatore della collegiata Lireiense (1).

Venendo ora al caso specifico della Sindone, si può conchiudere che

(1) « Significat S. V. devotus filius vester Joffridus de Charneyo, miles, quod dilectus avunculus suus Guillelmus de Bezerna etatis LX annorum et amplius canonicus et cantor Ecclesie Remensis, nulla alia beneficia ecclesiastica obtinens, adeo gravi infirmitate in occulis suis fuit et adhuc est percussus quod ipse huiusmodi ecclesiam commode sequi non potest, et quod aër eius nativus pro recuperacione sanitatis est sibi necessarius. Quare humiliter supplicat idem miles, quatenus eidem Guillelmo indulgere dignemini exhinc ad quinquennium possit in domibus suis patrimonialibus, in quibus capella fuit ad celebrandum ordinata morando fructus grossos suorum canonicatus et prebende ac cantorie predictorum percipere et habere ac si personaliter resideret in eadem, et quod dicta gratia sorciatur effectum a data gratie vestre, non obstantibus statutis etc. Cotidianis distribucionibus dumtaxat exceptis, et cum aliis clausulis oportunis ut in forma. Fiat ad triennium. G.

Item supplicat idem miles, quatenus dilecto capellano suo Iohanni Nichola presbitero Eduensis diocesis specialem gratiam facere de canonicatu sub expectatione

uno dei due ecclesiastici, il cappellano, era tenuto « ex officio » ad impedire che Geoffroy de Charny esponesse al culto la Sindone, qualora avesse avuto dubbio sull'autenticità della medesima.

Il secondo, Guillaume de Basèrne, e come canonico della chiesa metro-

predicte ecclesie collegiate Beate Marie Belnensis dicte diocesis si vacat ad presens vel cum vacaverit eidem Iohanni dignemini misericorditer providere cum acceptatione etc., non obstante quod canonicatum et prebendam ecclesie Beate Marie de Vallispruninensi Senonensis diocesis et Beate Angnetis in ecclesia Belnensi et Beate Marie in Castro de Mariaux capellanias dicte Eduensis diocesis obtinet, quorum beneficiorum fructus etc. triginta librarum turonensium valorem annuum non excedunt, et cun aliis non obstantibus et clausulis oportunis ac executoriis ut in forma.

Nimis est onerata, sed fiat de beneficio ecclesiastico cum cura vel sine cura ad collationem Episcopi Eduensis. G. Sine alia lectione. Fiat G.

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 24v, reg.

« Dilecto filio Guillermo de Bexerna canonico Remensi salutem etc. Nobilitas generis, vite ac morum decor, et alia probitatis merita, quibus personam tuam fide dignorum testimonio iuvari percepimus, nos inducunt, ut illa tibi favorabiliter concedamus que tibi fore conspicimus oportuna. Tuis itaque supplicationibus inclinati tibi, qui sicut asseris, canonicatum et prebendam, ac cantoriam Ecclesie Remensis dumtaxat obtines, et in sexagesimo etatis tue anno et amplius constitutus adeo fuisti et es oculorum infirmitate gravatus, quod dictam ecclesiam non vales commode frequentare, ac pro recuperacione sanitatis aër loci tue originis est tibi non modicum oportunus, auctoritate presencium indulgemus, ut in domibus tuis patrimonialibus, in quibus ut dicitur ad celebrandum divina est capella ordinata, fructus, redditus et proventus dictorum canonicatus et prebende, ac cantorie cum integritate usque ad triennium libere percipere valeas, cotidianis distribucionibus dumtaxat exceptis, cum qua illos perciperes si in eadem ecclesia Remensi personaliter resideres, et ad residendum interim in eadem minime tenearis, neque ad id a quoquam invitus valeas coartari; non obstantibus si in eadem ecclesia priman non feceris personalem residenciam consuetam, ac quibuscumque statutis et consuetudinibus ipsius Ecclesie Remensis contrariis, iuramento, confirmacione apostolica, vel quacumque firmitate alia roboratis, vallatis, etiam si de illis servandis et non impetrandis litteris apostolicis contra ea, et ipsis litteris non utendo etiam ab alio vel aliis impetratis, aut alias quovis modo concessis per te vel procuratorem tuum prestiteris, vel imposterum prestare contigerit forsitan iuramentum, seu si... Archiepiscopo Remensi, qui est pro tempore, a Sede Apostolica sit concessum, vel medio tempore concedatur eidem, quod canonicos et personas suarum civitatis et diocesis Remensis eciam in dignitatibus vel personatibus seu officiis constitutas non residentes in eadem ecclesia, vel qui primam in illa residenciam non fecissent per subtractionem proventuum suorum ecclesiasticorum vel alias possint compellere ad residendum personaliter in eadem; aut si prefatis archiepiscopo et dilectis filiis capitulo ipsius ecclesie Remensis, vel quibusvis aliis communiter vel divisim a prefata sit Sede indultum, vel medio tempore indulgeri contingat, quod canonicis et personis ipsius ecclesie eciam in dignitatibus vel personatibus aut officiis constitutis fructus, redditus et proventus canonicatuum et prebendarum, ac dignitatum, personatuum vel officiorum aut beneficiorum aliorum suorum ipsius ecclesie ministrare in absencia minime teneatur, et ad id compelli non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam, ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mencionem, et quibuslibet aliis privilegiis, indulgenciis et litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcumque tenorum existant, per que presentibus non extra vel totaliter non inserta effectus earum impediri valeat quo-

politana di Reims e come stretto parente, non poteva tollerare che il nipote, con una turpe impostura, defraudasse da un canto la pietà dei fedeli, e dall'altro canto macchiasse l'onore delle proprie casate, gabellando per reliquia cotanto insigne un falso volgare.

Questi due ecclesiastici, sui quali non può cadere verun sospetto di lucro nello spacciare per reliquia un grossolano falso, sono, pertanto, testi idonei dell'autenticità della Sindone.

Una domanda devesi ora porre. Chi è Guillaume de Basèrne?

Guillaume de Basèrne è della casa di Toucy, « illustre et très-puissante dans l'Auxerrois, le Nivernois et le Bourbonnois, où elle possedoit plusieurs seigneuries considérables », come scrive le père Anselme nella sua *Historie généalogique et chronologique de la Maison Royale de France* (2).

Guillaume de Toucy viene denominato de Basèrne, perchè discende dal ramo di questo nome. Capostipite del ramo Toucy de Basèrne è Anseric de Toucy, figlio terzogenito di Ithier IV, signore di Toucy e di Puysaye, e di Agnese di Dampierre (3).

Guillaume de Toucy de Basèrne è figlio terzogenito di Guy II e di Isabeau.

Era canonico cantore della chiesa metropolitana di Reims dal 1336 (4). Nel 1354, Geoffroy de Charny, nella supplica ad Innocenzo VI, afferma che lo zio ha oltrepassato i 60 anni, « etatis sexaginta annorum et amplius » (5).

Guillaume de Toucy de Basèrne era zio di Geoffroy de Charny, per avere questi sposato in prime nozze Jeanne de Toucy.

Codesto matrimonio di Geoffroy de Charny con Jeanne de Toucy viene ricordato in una concessione di indulgenze a favore della collegiata di Lirey del 5 giugno 1357. In quest'atto, tra le condizioni poste per l'acquisto delle indulgenze, vi è quella di pregare « pro animabus pie recordationis domini Gaufridi de Charneyo, militis... et domine Johanne de Tociaco, quondam eiusdem domini Gaufridi uxoris » (6).

modolibet vel differri, et de quibus quorumque totis tenoribus habenda sit in nostris litteris mencio specialis, proviso quod canonicatus et prebenda ac cantoria predicti debitis non fraudentur obsequiis, sed per bonos et sufficientes vicarios, quibus de ipsorum beneficiorum proventibus necessaria congrue ministrentur, deserviatur inibi laudabiliter in divinis. Nulli ergo etc. nostre concessionis infringere etc.

Datum Avinione III Kalendas Februarii anno secundo ».

Arch. Vat., Reg. Vat., 226, f. 136, reg.

(2) P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 734.

(3) P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 736.

(4) « Guy de Toucy II du nom, seigneur de Basèrne... Femme: Isabeau; 1 Erard de Toucy, seigneur de Basèrne. 2 Guy de Toucy III du nom, seigneur de Val d'Auligny, qui suit. 3 Guillaume de Toucy, chantre de l'église de Reims en 1336. 4 Jeanne de Toucy, dame de Pierre-Pertuise ». P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 736.

(5) Vedasi nota 1.

(6) Con quest'atto, dato ad Avignone il 5 giugno 1357, i vescovi Bertrando di Assisi, Arnaldo di Sura (Suriya), Bonifacio di Sebenico in Dalmazia, Giovanni di Carmia (Curium), Bernardo di Mila (Milevum), Giuliano di Cardicio (Cardicium, Megalo-Gardiki), Bertrando di Alife, Raimondo di Aleria, Bernardo di Sagona, Gre-

Stabiliti questi dati genealogici, si può procedere oltre nelle ricerche che riguardano la Sindone, e porsi una logica domanda. La « Maison de Toucy » ha essa avuto contatti coll'Oriente in epoche posteriori al 1204, anno in cui Robert de Clari vide a S. Maria delle Blacherne la Sindone, ed anteriori alla esposizione della Sindone nella collegiata di Lirey? Vediamo. « Nargeaud de Toucy, quatrième fils d'Ithier IV du nom, seigneur de Toucy, et d'Agnes de Dampierre, suivit en Orient l'an 1217 l'empereur Pierre de Courtenay, passa à Constantinople, où sa valeur et sa naissance le rendirent recommandable » (7). Questo Nargeaud de Toucy fu « baïl ou regent de l'empire de Constantinople » (8).

« Anseric de Toucy, seigneur de Basèrne et de Pierre-Pertuise, troisème fils d'Ithier IV du nom, seigneur de Toucy, et d'Agnes de Dampierre, accompagna son frère aîné au voyage de la Terre-Sainte en 1218 et se trouva à la prise de la ville de Damiette » (9).

Nargeaud de Toucy, bailo o reggente dell'impero di Costantinopoli, sposava la figlia di Agnese di Francia (10). La quale Agnese, figlia terzogenita di Luigi VII, era passata nel 1179 a Costantinopoli sposa ad Alessio Comneno, contraendo in seguito matrimonio con Andronico Comneno e da ultimo, dopo la conquista di Costantinopoli, con Teodoro Branas, gran signore greco, dal quale era per avere la futura moglie di Nargeaud de Toucy (11).

gorio di Adana, Raffaele di Arcadia (Arkadi) e Luca di Osimo concedono l'indulgenza di quaranta giorni ai fedeli che visiteranno la chiesa collegiata di S. Maria di Lirey in determinate sollennità dell'anno. Troyes, Arch. dép., Fonds de Lirey, 96. Cfr. ed. CHEVALIER, *op. cit.*, 29-30.

Il matrimonio di Geoffroy de Charny con Jeanne de Toucy ricorre in una nota all'edizione della *Chronique de Jean le Bel* di Jules Viard et Eugène Déprez, II, 176[3]: « Geoffroy de Charny, porte oriflamme de France, seigneur de Pierre-Perthuis, de Maraut, de Montfort près Montbard, etc., marié en première noces à Jeanne de Toucy, puis à Jeanne de Vergy, fut tué à la bataille de Poitiers ».

(7) P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 737. « Et mourut en 1240 ».

(8) P. ANSELME, *op. cit.*, I, 77.

(9) P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 736.

(10) « Nargeaud de Tocy, quatrième fils d'Ithier IV du nom, seigneur de Tocy, e d'Agnes de Dampierre. Femme: N... Branas, fille de Theodore Branas, prince grec, seigneur d'Andrinople, et de Didimotique, et Agnes de France, fille du roi Louis VII et d'Alix de Champagne sa troisième femme ». P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 737.

(11) « Louis VII du nom, roy de France, dit le Jeune et le Pieux, naquit 1120. I. femme Alienor. II. femme Constance. III. femme Alix de Champagne.

1 Philippe II du nom, roy de France, qui suit. 2 Alix.

3 Agnes, n'étant agée que de huit ans fut accordée en mariage en 1179 à Alexis Comnene, dit le Jeune, fils de l'empereur Manuel, et envoyée à Constantinople où les noces furent celebrées avec grande magnificence, le dimanche 2 jour de mars 1180 ainsi que rapportent Nicetas et Guillaume de Tyr. Après la mort d'Alexis, Andronic Comnene qui l'avoit fait étrangler et usurper l'empire épousa sa veuve, et n'en a eut point d'enfans à cause de sa trop grande jeunesse.

Depuis la mort d'Andronic arrivée en 1185 elle demoura à la cour de Constantinople, Theodore Branas grand seigneur grec, qualifié seigneur d'Andrinople et de Didymotique, l'épousa après la prise de Constantinople. Alberic rapporte en sa cronique sur l'an 1204 et 1205 que Theodore

Philippe de Toucy, figlio di Nargeaud de Toucy, fu « regent de l'Empire de Constantinople en l'absence de l'empereur Badouin de Courtenay » (12). Di siffatta forma sono i contatti che la « Maison de Toucy » ebbe, in quel periodo, coll'Oriente.

Anseric de Toucy, bisavolo di Guillaume de Toucy, canonico cantore di Reims, parte col fratello maggiore alla volta dell'Oriente e combatte a Damietta. Nargeaud de Toucy, fratello d'Anseric, segue Pierre de Courtenay in Oriente, passa a Costantinopoli, ove sostiene la reggenza dell'Impero. La capetingia Agnese di Francia è alla corte di Costantinopoli dal 1179 alla caduta della metropoli (1204), epoca in cui sposa Teodoro Branas (13) e diviene madre della futura sposa di Nargeaud de Toucy. Philippe de Toucy, figlio di Nargeaud, al pari del padre è reggente dell'Impero, durante l'assenza di Badouin de Courtenay, e vi rimane fino alla caduta dell'impero latino d'Oriente.

Ora, veniamo alla Sindone. Robert de Clari scrive che dopo la caduta di Costantinopoli, nel 1204, nessuno più seppe, nè greco nè francese, che cosa ne fosse avvenuto della Sindone, che si venerava a S. Maria delle Blacherne: « ne ne seut on onques, ne Griu, ne Franchois, que li sydoines devint quant le vile fu prise » (14).

Branas ayant entretenu cette princesse quelque temps il l'épousa et en eut une fille, qui fut donnée en mariage à Nargeaud de Toucy, baïl ou regent de l'empire de Constantinople ». P. ANSELME, *op. cit.*, I, 76-77. Cfr. E. FARAL, *Villehardouin*, II, 53[1].

(12) « Après la perte de Constantinople il se retira en Italie avec l'empereur Badouin, où Charles roi de Sicile et de Naples, lui donna la seigneurie de la Terza au pais d'Otrante, avec la charge de grand admiral de Sicile, qu'il possedoit en 1272, suivant Ammirato ». P. ANSELME, *op. cit.*, VII, 737.

(13) Su Theodoro Branas vedasi Niceta Coniate, ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΑΛΩΣΙΝ ΣΥΜΒΑΝΤΑ ΤΗ ΠΟΛΕΙ. MIGNE, *Patr. gr.*, 139, 1017, 1032, 1037.

(14) « Et entre ches autres en eut un autre des moustiers que on apeloit medame Sainte Marie de Blakerne, où li sydoines, là où Nostres Sires fu envelepés, i estoit, qui cascuns des venres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure Nostre Seigneur, ne ne seut on onques, ne Griu, ne Franchois, que chis sydoines devint quant le vile fu prise ». *Li estoires de chiaux qui conquisent Constantinople, de Robert de Clari, en Aminois, chevalier*, [ed. Paul Riant, Paris, 1868]; *P. Riant, Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, II, 232; *Robert de Clari, La conquête de Constantinople, éditée par Philippe Lauer*, 90, in *Les classiques français du moyen âge*, 40. Paris, 1924.

Nei riguardi della conquista di Costantinopoli, le « estories » di Robert de Clari sono tra le fonti più apprezzate. Storico di belle parti, osservatore acuto e diligente, occhio vigile, l'*aminois* sa mettere nel debito rilievo, con informazione accurata e sicura, quanto presenta particolare interesse, sia di ordine militare sia di ordine religioso.

Nei manoscritti e nei documenti, il nome di Robert de Clari ricorre sotto diverse forme: Robers de Clari, Robertus miles de Clari, Robillard de Clari, Robiliardus de Clari, Robertus de Clariaco.

In quel di Amiens, vi erano i signori di Clary (Clery) presso Péronne. *Recueil de plusieurs nobles et illustres Maisons vivantes et esteintes en l'estendue du diocèse d'Amiens. Et à l'environ, des alliances et vertueux actes des Seigneurs, et des Abbayes, Prieurez, et Églises Collégiales par eux fondées.* Par maistre *Adrian de la*

Nel 1205, Nivelone, vescovo di Soissons, di ritorno da Costantinopoli, fa dono alla nepote Elvide, abbadessa di S. Maria di Soissons, di una reliquia « de sindone munda » (15).

In quello stesso anno 1205, Corrado von Krosigk, vescovo di Halberstadt, porta in diocesi dall'Oriente reliquie « de syndone eiusdem (Domini) et de sudario » (16).

In questi due casi, si tratta evidentemente di minute porzioni, vale a dire di reliquie di dimensioni assai modeste.

Morlière, 58 e *Armorial* (Clery ou Clary), Paris, MDCXLII.

P. Anselme ricorda un « Robert seigneur de Clary » nella prima metà del sec. XIV « avant 1337 ». P. ANSELME, *op. cit.*, VIII, 10.

Di quel secolo, altri Clari ricorrono altrove. Così, in quel di Chalons si riscontrano Ugo e Lodovico di Clari (Hugo de Clareio, Ludovicus de Clari). Entrambi sono abbati « Mauri-montis », (olim S. Calocerus); il primo dal 1300 al 1345 (vigilia dell'Epifania); il secondo succede nel 1345 e ricorre ancora nei documenti del 1352. *Gallia Christiana*, IX, 935. Reggia dei latini era il monastero del Pantocratore: τὰ μὲν οὖν τῶν Λατίνων βασίλεια ἡ τοῦ Παντοκράτορος ὑπῆρχε μονή. ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ ΡΩΜΑΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΛΟΓΟΙ ΛΖ', βιβλ. δ', κεφ. β'. MIGNE, *Patr. gr.*, 148, 216.

Il palazzo alle Blacherne venne negletto, ed allorchè Michele Paleologo conquistò Costantinopoli, lo trovò pieno di fumo e di polvere: τὸ γὰρ ἐν Βλαχέρναις ἠμέλητο ἐκ πολλοῦ, καὶ ἦν τὸ πλεῖστόν γε καπνοῦ καὶ κόνεως ἐμπεπλησμένον. NICEFORO GREGORA, *op. cit.*, l. c. MIGNE, *Patr. gr.*, 148, 220.

Giorgio Pachimera scrive che, alla data della conquista di Costantinopoli da parte greca, il palazzo delle Blacherne era sordido per fumo e fuliggine « italica », insudiciate le pareti dai cuochi di Baldoino: τὸ γὰρ τῶν Βλαχερνῶν [παλάτιον] οὐκ εὐπρεπῶς ἦν ἔχειν πρὸς τὴν τῶν βασιλέων κατοίκησιν· ἔγεμε γὰρ καπνοῦ καὶ λιγνύος Ἰταλικῆς, ἣν οἱ τοῦ Βαλδουίνου δαιταλευταὶ ἐκ πολλῆς τῆς ἰδιωτείας ἐκείνου τοῖς τῶν ἀνακτόρων τοίχοις προσέπαττον, ὡς ἔργον εἶναι τὴν ἐκείνων κάθαρσιν. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΧΥΜΕΡΗ ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΣ, βιβλ. β', κεφ. λ'. MIGNE, *Patr. gr.*, 143, 600.

(15) « Idus Septembris obiit dominus Nivelo, episcopus Suessionensis, qui dedit Ecclesie nostre, in reversione peregrinationis sue a civitate Constantinopolitana, zonam b. Marie Virginis cum vase, et imagine ipsius, et de camisia eiusdem, caput b. Iude cum vase, brachium S. Eustachii martyris, de Fascia qua involutus fuit puer Iesus, de Sandalio Domini, de Sindone munda, de ligno vivifice Crucis in duobus locis cum duobus vasis, de s. Clemente, de lecto b. Virginis, de capillis s. Georgii, de s. Pantaleone, de s. Basilio, de pellicio s. Helie, de Spongia Domini, et de spinea Corona, de Vestimento purpureo. Pro quo, in die sui obitus, abbatissa Helvidis, assensu Capituli sui, de acquisitionibus suis de Charli et de aliis locis, ad procurandum in granario frumentum, accipi constituit, et in cellario vinum optimum, et pro beneficiis, que contulit nostre Ecclesie, conventus concessit sibi unam prebendam unius monialis in Hospitali nostre ecclesie. Quod ne quis diminuat vel auferat, pleno capitulo, sub excommunicationis interdicto prohibitum est ». *E necrologio S. Mariae Suessionensis* in RIANT, *op. cit.*, II, 190. Cfr. *Rituale Suessionense*, 312. Il *Rituale Suessionense* venne pubblicato dal canonico Alexandre-Eusèbe Poquet: *Rituale, seu Mandatum insignis ecclesie suessionensis*, Soissons, 1856, in-4°.

Su Elvide, nipote di Nivelone I ed abbadessa di S. Maria di Soissons, vedasi *Gallia Christiana*, IX, 365.

(16) RIANT, *op. cit.*, I, II, *Anonymi Halberstadensis de peregrinatione in Greciam et adventu reliquiarum de Grecia libellus*, I, 20.

Tra i molteplici scritti sulla questione degli azzimi (17), che da parte greca vennero composti in forma di trattati, dispute, opuscoli, lettere e dialoghi, si riscontra il σύνταγμα περὶ θείας κοινωνίας di Nicolò Idruntino (18).

In questo trattato, Nicolò d'Otranto, bene informato delle cose bizantine (19) quanto fermo difensore delle medesime (20), scrivendo degli azzimi, trae prova per il suo assunto dalla porzione di pane dell'ultima Cena conservata nel « scevofilacio » del Grande Palazzo di Costantinopoli. Ed in tale occasione, rende testimonianza nei riguardi dei lini sepolcrali. Testimonianza, che viene riferita all'anno 1207 circa.

Nicolò Idruntino scrive che, impadronitisi i Franchi di Costantinopoli, non solo vennero messe le mani sui tesori imperiali e su quelli comuni, τῶν Κοινολαϊτῶν, ma eziandio su quelli delle chiese, τῶν οἴκων Κυρίου. Ed aggiunge che entrarono come ladri nel « scevofilacio » del Grande Palazzo, ove erano custodite le reliquie insigni del Salvatore: καὶ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ,

(17) Vedasi: Νικολάου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος πρὸς Λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων. Bibl. Vat., Vat. gr., 668, f. 313 v; 680, f. 463; 1004, f. 120; Reg. gr. 67, f. 51. Νικήτα μονάζοντος καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Στουδίου Ρωμαίοις ἐπιστολὴ περὶ τῶν ἀζύμων, τῆς νηστείας τῆς ἁγίας τεσσαροκοστῆς, καὶ τοῦ γάμου τῶν ἱερέων. Bibl. Vat., Vat. gr. 717, f. 194 v; Vat. gr. 1004, f. 179 v; Vat. gr. 1105, f. 123; Vat. gr. 1151, f. 47.

Ἰωάννου πατριάρχου Ἱεροσολύμων περὶ ἀζύμων. Bibl. Vat., Pal. gr. 356, f. 89; Pal. gr. 361, f. 86.

Περὶ ἀζύμων. Bibl. Vat., Pal. gr. 361, f. 203. Λόγος περὶ ἀζύμων. Bibl. Vat., Pal. gr. 361, f. 206. Ἐπιστολὴ Πέτρου πατριάρχου Ἀντιοχείας περὶ τῶν ἀζύμων. Bibl. Vat., Vat. gr. 1105, f. 113.

Τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας ἐπιστολὴ πρός τινα Ἐπίσκοπον Ῥώμης, περὶ τῶν σαββάτων καὶ ἀζύμων. Bibl. Vat., Vat. gr. 1105, f. 135; 1151, f. 56. Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ δευτέρα περὶ τῶν ἀζύμων. Bibl. Vat., Vat. gr. 1105, f. 139; 1151, f. 59. Ἐπιστολὴ Ἰωάννου μητροπολίτου Κλαυδίας περὶ ἀζύμων καὶ πνηκτῶν καὶ ἑτέρων. Bibl. Vat., Pal. gr. 361, f. 125. Περὶ τῶν ἀζύμων. Bibl. Vat., Pal. gr. 361, f. 106 v.

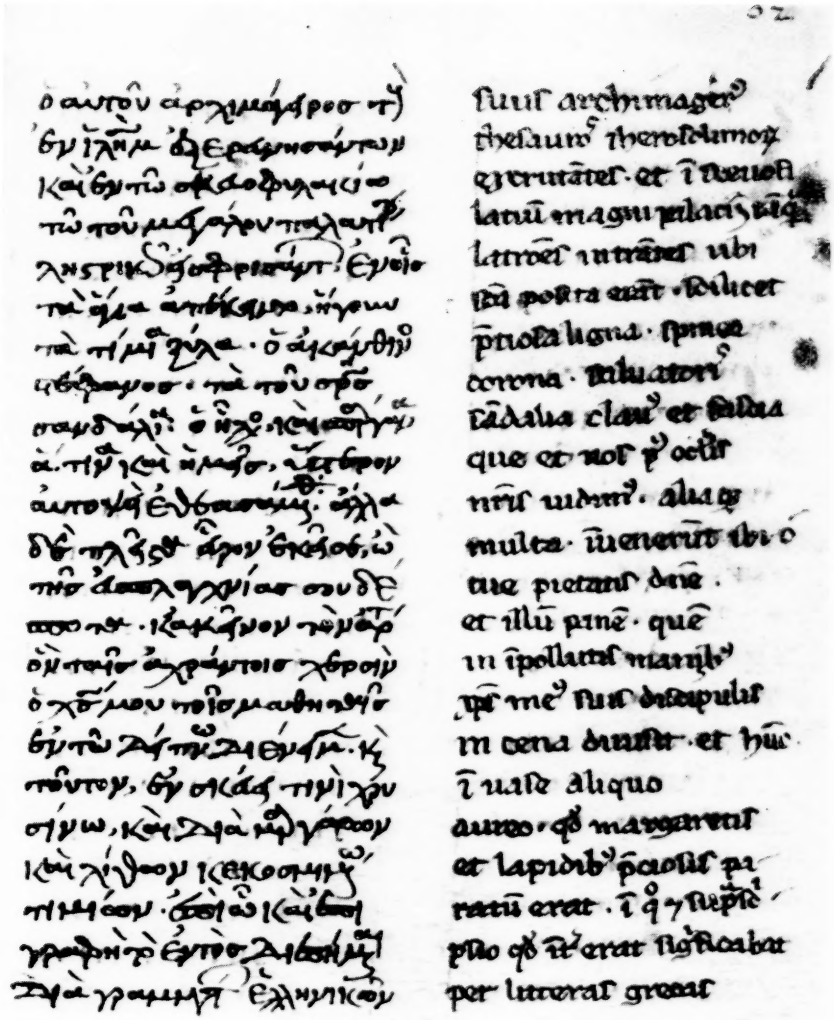
Per brevità, ometto di citare gli scritti sull'argomento raccolti in altre biblioteche.

(18) Vedasi nota 21.

(19) Οἱ γὰρ λόγῳ καὶ εὐλαυείᾳ κεκοσμημένοι, οὐ τολμηρῶς τὸν λόγον ἢ τὴν γλῶτταν κατὰ τῶν τοιούτων μυστηρίων ὁπλίσασθαι ἂν ποτ' ἠνέχοντο. ὥσπερ καὶ ὁ ῥηθεὶς ἱερὸ Γενέδικτος, ὃς τοῦ πάπα Ῥώμης Ἰννοκεντίου τοῦ τρίτου τοποτηρητὴς ὢν ποτέ, καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει σταλεὶς διά τινων πραγμάτων τῶν ἀνιμεταξὺ Γραικῶν καὶ Λατίνων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰσφρισάντων. οἷς, καὶ συνέυη περί τε ἐν ζύμου καὶ ἀζύμου ἄρτου λόγος γενέσθαι οὗ περ' ἐγὼ ἑρμηνεὺς ὡς ἔφθην εἰπὼν ἐχρημάτιζον. Bibl. Vat., Pal. gr., 232, f. 102 v.

Φέρε λοιπὸν τὸν διάλογον ἐκ συλλογισμῶν τῶν παρὰ τῶν θείων, καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν καλῶς συντεθέντων συλλέξαντες, εἰς μέσον προθῶμεν, καὶ ἃ μάλιστα ἐνωτίσθημεν παρὰ τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ, καὶ τῇ βασιλίδι τῶν πόλεων οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν Ἀθήναις σοφωτάτων, καὶ ἱερῶν ἀνδρῶν, τῶν μετὰ τοῦ κυρίου Βενεδίκτου Καρδηναρίου, καὶ τοποτηρητοῦ τοῦ τότε προκαθεστηκότος τῆς Ῥώμης προέδρου Ἰννοκεντίου τοῦ τρίτου διαλεχθέντων συνεγραψάμεθα, ἐν μνήμῃ θέμενοι ταῦτα, ἅ τινα τῇ παραγγελίᾳ ἐκείνου ἐν λατινικῇ ἐξ ἑλληνίδος μετεστρέψαμεν γλώττης· καὶ γὰρ τότε διερμηνευταὶ ἀναμεταξὺ Γραικῶν, καὶ Λατίνων ὑπήρχομεν. Bibl. Laurenz., plut. V, cod. XXXVI, f. 14 *b*. A. M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, 61.

(20) Νικολάου ἱερέως τοῦ Ταραντίνου λόγος κατὰ τῶν χλευαζόντων τοὺς Γραικοὺς ἕνεκεν τῶν ἐπιτιθεμένων στεφάνους ταῖς νυμφευομέναις, καὶ περὶ τῆς γενομένης συνάξεως ἔξω τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ ἁγίᾳ νυκτὶ τῆς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως (f. 1). Τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ μὴ ξηρᾶσθαι τὸ γένιον (f. 4 *b*). Bibl. Laurenz., plut. V, cod. XXXVI. A. M. Bandini, *op. cit.*, 60.



Nicolò Idruntino vede a Costantinopoli, dopo il saccheggio, le Reliquie insigni della Passione.
(Bibl. Vat., Pal. gr. 232, f. 106r).

Supplica di Geoffroy de Charny a favore di Guillaume de Toucy (de Bazèrne) e di Jean Nichole.
(Arch. Vat., Reg. Suppl. 37, f. [illegible])

Supplica di Geoffroy de Charny a favore di Guillaume de Toucy (de Bazerne) e di Jean Nichole.
(Arch. Vat., Reg. Suppl. 37, f. 210)

τῷ τοῦ Μεγάλου Παλατίου λῃστρικῶς εἰσφρισάντων. Ἐν οἷς τὰ ἅγια ἀπέκειντο. Lo scrittore ecclesiastico, tuttavia, soggiunge di avere, dopo quel saccheggio, veduto coi proprii occhi quelle reliquie: ἅτινα καὶ ἡμεῖς ὕστερον αὐτοψεὶ ἐθεασάμεθα (21).

(21) « Καὶ τὸδ' εἶπον ὅτι κρατηθείσης ὑπὸ τῶν Φραγγῶν τῆς βασιλευούσης τῶν πόλεων καὶ πάντας τοὺς θησαυρούς, οὐ μόνον τῶν ἀνακτόρων καὶ τῶν Κοινολαϊτῶν ἀλλὰ καὶ τοὺς τῶν ὄικων Κυρίου καθὼς περ ποτὲ Ναβουχοδονόσορ καὶ Ναουζαρδὰν ὁ αὐτοῦ ἀρχιμάγειρος τοὺς ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐξερευνησάντων καὶ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ τῶ τοῦ Μεγάλου Παλατίου λῃστρικῶς εἰσφρισάντων, ἐν οἷς τὰ ἅγια ἀπέκειντο, ἦγουν τὰ τίμια ξύλα, ὁ ἀκάνθινος στέφανος, τὰ τοῦ Σωτῆρος σανδάλια, ὁ ἧλος, καὶ σπάργανα, ἅτινα καὶ ἡμεῖς, ὕστερον αὐτοψεὶ ἐθεασάμεθα, ἄλλα δὲ πλεῖστα εὗρον ἐκεῖσε, ὧ τῆς εὐσπλαγχνίας σου Δέσποτα. Κἀκεῖνον τὸν ἄρτον ὃν ταῖς ἀχράντοις χερσὶν ὁ Χριστός μου τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ δείπνῳ διένειμε. Καὶ τοῦτον, ἐν σκεύει τινὶ χρυσίνῳ, καὶ διὰ μαργάρων καὶ λίθων κεκοσμιμένῳ τιμίων. Ἐπὶ ᾧ καὶ ἐπιγραφὴ τὸ ἐντὸς διεσήμαινε διὰ γραμμάτων Ἑλληνικῶν οὑτωσὶ λέγουσα, ἐνθάδε κεῖται ὁ θεῖος ἄρτος, ὃν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου διένειμε, εἰπών· λαύετε φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Οἱ τοῦτο δ'εὑρόντες ὑπῆρχον, ὁ Ἀλυσανίας ἐπίσκοπος, καὶ ὁ τῆς Βηθλεὲμ ὁποψήφιος, καὶ ἄλλοι τινές. Οἳ, καὶ κατακρύψαι τοῦτο ἠβούλοντο. Ἀλλ'ὁ ἀψευδὴς Θεός, ὁ δικαίως ἀλήθειαν τὸν ὑὸν αὐτοῦ ἐκ τῆς γῆς ἀνατείλας καὶ τοῦτο ἀριδείκετον καθιστᾶ, ἐξ οὗ καὶ τὸ ἀμφίβολον διελύθη ». ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΤΟΥ ΥΔΡΟΥΝΤΙΝΟΥ ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΠΕΡΙ ΘΕΙΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ. Bibl. Vat., Pal. gr., 232, ff. 105v-106.

Nel codice XXXVI, plut. V, della Biblioteca Laurenziana, il trattato di Nicolò Idruntino sopra la Comunione va sotto il nome di Νικολάου ἱερέως τοῦ Ταραντίνου (τοῦ αὐτοῦ).

Nel codice XII, plut. IX, della stessa Biblioteca Laurenziana, il trattato sulla Comunione di Nicolò d'Otranto va sotto il nome di Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης (τοῦ αὐτοῦ). A M. Bandini, *op. cit.*, 61, 407.

Leone Allacci imputava alla negligenza degli amanuensi la confusione, che si riscontra tra gli scritti di Nicolò Metonense, Giorgio Corcirense e Nicolò d'Otranto. *Leonis Allatii de Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione libri tres*, lib. II, X, XIII, 706, Coloniae Agrippinae, MDCXLVIII.

Il cod. Reg. gr. 67 a f. 51, informa che Nicolò vescovo di Metone aveva nome Calotteno: « τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου Μεθώνης Νικολάου τοῦ καλοκτένους ».

Leone Allacci pubblica il testo greco sopra riprodotto colla seguente indicazione: *Georgius Corcyr. de Commun. Tractatus. Leonis Allatii, de libris ecclesiasticis Graecorum*, dissertationes duae, II, 220-221, Parisiis, MDCXLV. *Jo. Alberti Fabricii Bibliotheca Graeca*, V, 15v, Hamburgi, MDCCXII, ripete l'edizione di Allacci. Riant, *op. cit.*, II, 233, pubblica il testo colla indicazione: *Nicolaus Hydruntinus, Tractatus de Communione*. Il conte scrive d'aver fatto collazionare il testo dato da Allacci in *Bibl. Graeca*, l. c., con quello del cod. XXXVI del plut. V della Biblioteca Laurenziana.

A proposito del saccheggio di Costantinopoli, contro il quale Nicolò Idruntino muove aspra critica, R. Cessi scrive essere stato il medesimo « ufficialmente organizzato dagli occupanti ». *Roberto Cessi, Venezia e la quarta Crociata* in *Archivio Veneto*, quinta serie, vol. XLVIII - XLIX (1951), 47.

Riant scrive a lungo di queste spogliazioni. La sua esposizione attinge a numerose fonti. L'autore tuttavia non in ogni caso dimostra di possedere come si conviene i documenti, nè di essere andato molto per il sottile nel confrontarli. Onde, ad esempio, il testo di Nicolò Idruntino viene presentato in una interpretazione impropria: « heureusement, sur tous ces faits, il faut se garder de prendre à la lettre, tant le récit de Nicétas, déplorant la destruction de monuments qui existent encore aujourd'hui, que les assertions de Nicolas d'Otrante, se plaignant de la disparition des reliquaires de la Passion, qui, en réalité, ne quittèrent le palais de Bucoléon que pour passer, trente ans plus tard dans le trésor de la Sainte Chapelle ». *Des dépouilles religieuses enlevées à Constantinople au XIIIe siècle par les Latins, et des documents historiques nés de leur transport*

Nel 1207, nell'ἐπιτάφιος di Nicolò Mesarites si richiamano αἱ ὀθόναι καὶ τὰ σουδάρια (22).

Non si ha notizia che la Sindone o Sudario, nella sua interezza, sia passata dall'Oriente all'Occidente negli anni, che seguirono immediatamente la conquista di Costantinopoli.

en Occident par le *Comte Riant*, 22-23, Paris, 1875, extrait des *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, tome XXXVI.

Ora, Nicolò Idruntino carica bensì le tinte nei riguardi dei « Franchi » e delle loro spogliazioni, ma non dice che le reliquie insigni della passione siano scomparse in quel saccheggio; anzi scrive di averle, dopo il saccheggio, vedute coi proprî occhi: ἅτινα καὶ ἡμεῖς ὕστερον αὐτοψεὶ ἐθεασάμεθα.

(22) «Γνωστὸς μὲν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ γέγονεν ὁ Χριστός (*a*), ἀλλ' οὐκ ἀφ' ἡμῶν ἀπολέλειπται. ἐκεῖ τάφος κυριακός, αλλ' ἐφ' ἡμᾶς αἱ ὀθόναι καὶ τὰ σουδάρια· κρανίου τόπος ἐκεῖ, σταυρὸς δ' ἐνταῦθα καὶ ὑπόποδιον, ὁ ἐξ ἀκανθῶν ἐνειλημμένος προτίθεται στέφανος, ὁ σκόγγος, ἡ λόγχη τε καὶ ὁ κάλαμος. καὶ τί δεῖ με τῷ λόγῳ συνείρειν πολλά; ὁ ἀπερίγραπτος (*b*), ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου φανεὶς καθ' ἡμᾶς, περιγραπτὸς ὡς ἐν πρωτοτύπῳ τετυπωμένος τῷ χειρομάκτρῳ καὶ τῇ εὐθρύπτῳ ἐγκεκολαμμένος κεράμῳ ὡς ἐν ἀχειροκμήτῳ τέχνῃ τινὶ γραφικῇ. τόπος οὗτος, ὦ τέκνον, Ἱεροσόλυμα, Τιβεριάς, Ναζαρέτ, Θαβώριον ὄρος, Βηθανία καὶ Βηθλεέμ, καὶ σωτηρίας οὐκ ἀμοιρεῖ· πανταχοῦ γὰρ ἡ τοῦ κυρίου ἐπισκοπὴ καὶ θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ἐκπληροῖ (*c*)». ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΕΝ ΜΟΝΑΧΟΙΣ ΚΑΙ ΟΣΙΟΝ ΙΩΑΝΝΗΝ ΤΟΝ ΜΕΣΑΡΙΤΗΝ. A. Heisenberg, *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes*, 27-28.

(*a*) Γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ὁ Θεός. Ψαλμ. ΟΕ'.

(*b*) Non circoscritto (= ἀπεριόριστος). È nome del Cristo. Vedasi nota 16 del cap. seguente.

(*c*) Θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ποιήσει. Ψαλμ. ΡΜΔ'.

Nei riguardi delle reliquie insigni della passione, è da tenersi presente che Villehardouin insinua in modo abbastanza aperto che le medesime furono sottratte al saccheggio, seguito all'espugnazione di Costantinopoli.

Villehardouin, difatti, scrive che sia il marchese Bonifacio di Monferrato, sia Enrico, fratello di Balduino, misero propria gente a custodia del tesoro di Bouche-de-Lion e di quello delle Blacherne. Il saccheggio avvenne nella rimanente parte della città, e bottino del medesimo furono ori, argenti, pietre preziose, drappi e manti di seta ed altri oggetti di pregio: « de même que ce palais [Bokelion] fut rendu au marquis Boniface de Monterrat, celui de Blaquerne fut rendu à Henri, frère du comte Baudouin de Flandre, sauve la vie pour ceux qui étaient dedans: là fut encore trouvé un si grand trésor, qu'il n'y en avait pas moins qu'en celui de Bouche-de-Lion. Chacun mit garnison de ses gens au château qui lui avait été rendu et fit garder le trésor. Et les autres gens, qui étaient répandus par la ville, firent grand butin; et le butin fait fut si grand que personne ne vous en saurait dire le compte: or et argent, et vaisselle, et pierres précieuses, et satins, et vêtements de soie, et manteaux de vair, de gris et d'hermine, et tous les objets de prix qui furent jamais trouvés sur terre ». Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, éditée et traduite par *Edmond Faral*, II, 53, Paris, 1939.

Anche Guntero s'accorda con Villehardouin sopra la qualità del bottino: « victis igitur omnibus et profugatis hostibus, et de tota urbe satis miserabiliter exclusis, foribus etiam diligenter obstructis, tum demum victoribus ad predam currere permissum est, nec antea, quia sub periculo capitis erat prohibitum, ne quis ante plenam victoriam de preda cogitare presumeret. Invenerunt itaque passim et copiose tantam auri argentique pecuniam, tantum splendorem gemmarum ac vestium, tantam pretiosarum mercium exuberantiam, tantam rerum victualium ubertatem, domos adeo egregias, et bonis omnibus plenas, ut omnes repente, de advenis et pauperibus, cives ditissimi redderentur ». *Guntheri Alemanni, Scholastici, Monachi et Prioris Parisiensis, De*

Orbene, allorchè Geoffroy de Charny poneva nella collegiata di Lirey a pubblica venerazione la Sindone, aveva al proprio fianco Guillaume de Toucy, canonico cantore della chiesa metropolitana di Reims. Quando si tenga presente la parte che la « Maison de Toucy » ebbe nelle vicende dell'Impero latino d'Oriente, fino al suo tramonto, non sarà per avventura lontano dal vero ravvisare in Guillaume de Toucy il depositario della Sindone, il quale, a suo tempo, l'avrebbe data in dono al nipote Geoffroy de Charny, « liberaliter sibi oblatam » (23).

X

LE RELIQUIE DELLA SINDONE

Rimangono ora da superare difficoltà non lievi. La Sindone esposta al culto da Geoffroy de Charny nella collegiata di Lirey è integra, mancando solo di una piccola porzione terminale: « qui naguère était plus long », scrive Paul Vignon, il quale, tuttavia, avrebbe dovuto fare a meno dell'avverbio *naguère* (1).

Ora, come abbiamo veduto, tanto Nivelone de Chérisy, vescovo di Soissons, quanto Corrado von Krosigk, vescovo di Halberstadt, portarono da Costantinopoli in Occidente porzioni della Sindone (2).

Anche Robert de Clari portò da Costantinopoli a Corbeia (Corvey) reliquie della Sindone: « de Sudario Domini in duobus locis » (3).

Porzione della Sindone altresì « attulit de thesauro nobilis viri Henrici,

expugnatione urbis Constantinopolitanae... seu Historia Constantinopolitana, ed. Riant, 53, Genevae, MDCCCLXXV.

(23) Ep. di Clemente VII a Geoffroy de Charny II, « datum Avinione Kalendas Augusti anno undecimo ». Arch. Vat., Reg. Aven., 258, f. 468 v, reg.

(1) Paul Vignon, *Op. cit.*, 1.

(2) Vedansi note 15 e 16 del cap. IX. A proposito delle riliquie portate da Corrado von Krosigk ad Halberstadt, è da tenersi presente che l'elenco delle medesime dato dall'*Anonimo Alberstadense* non si accorda con quello dell'atto del 1208, in virtù del quale Corrado fa dono alla sua chiesa delle reliquie portate « di Grecia».

Per quel che si riferisce al caso nostro, è da notarsi, che mentre l'*Anonimo* comprende nel suo catalogo reliquie « de syndone eiusdem [Domini] et de sudario », nell'atto del 1208 non vi è cenno nè dell'una nè dell'altro. *Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe. Herausgegeben von Gustav Schmidt*, I, 400-403, Leipzig, 1883.

(3) Riant, *Op. cit.*, II, 198, « del Suaire nostre Seigneur ». Lettere patenti delle reliquie portate da Costantinopoli a Corbeia da Robert de Clari. *Traité historique du chef de S. Jean Baptiste... par Charles Du Fresne, sieur Du Cange... Tractatus aliquot graece conscripti de triplici inventione capitis S. Joannis Baptistae...* 157, Paris, 1665, in-4°. Si può forse ricordare anche la reliquia di Venezia: ἐκ τῆς ἁγίας Σινδόνος. A. Pasini, *Il tesoro di S. Marco*, IV, 35.

imperatoris Costantinopolitani, vir religiosus, nonnus Hugo, quondam abbas S. Gilleni, postea humilis monachus Clarevallis » (4).

La difficoltà prende proporzioni più gravi ancora quando si consideri che nel giugno del 1247 Balduino II cedeva a Luigi IX « partem Sudarii, quo involutum fuit corpus eius (scilicet Domini nostri Jesu Christi) in sepulchro » (5).

Se, come pare ovvio, Nivelone di Soissons, Corrado di Halberstadt, Robert de Clari ed Ugone abbate di St. Guillain portarono in Occidente piccole porzioni della Sindone, nella lettera di Balduino II a Luigi IX non ricorre la solita formola *de syndone*, ma si riscontra la voce insolita « parte » (6), la quale, venendo a contrapporsi alla terminologia consueta *de syndone*, richiama, è ovvio, dimensioni notevolmente maggiori.

Si sa, difatti, che da questa « parte » di sudario Luigi IX trasse altre reliquie.

Nel maggio del 1248, Lodovico IX, a preghiera di Giovanni arcivescovo di Toledo (7), faceva dono a quella Chiesa di una « pretiosa particula de

(4) RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, II, 193. Ugo, abbate di St. Guillain (abbas S. Gisleni), « fut chapelain de Sainte-Marie de Bucoléon », e « chancelier de Romanie » (cancellarius Romaniae) dal 1205 al 1215. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, I, CLVII, CLXVIII, CLXXIX.

Ugo si riscontra come abbate di St. Guillain in un documento del 1195. *Gallia Christiana*, III, 95. Nel 1202, lasciava l'abbazia per partire coi crociati.

L'abbazia benedettina di St. Guillain sorgeva nella diocesi di Cambrai. *Gallia Christiana*, III, 90.

Su St. Guillain (Gislenus, Ghislenus, Gislanus) vedansi *Acta Sanctorum, Octobris*, IV, 1030-1037, Bruxellis, MDCCLXXX.

(5) RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, II, 134-135.

(6) Antonio Astesano, umanista e storico fedele, nella descrizione delle reliquie della Santa Cappella, riporta esattamente la voce « parte » della lettera di Balduino:

« Illic esse ferunt etiam Sudaria sacra,
Illa quibus Christum tumulandum, impulsus amore,
Involvit Joseph, partem aut (ne fallar) eorum ».

Epistolarum heroicarum liber III. RIANT, *Op. cit.*, II, 257.

Meno esatto è Durantis, il quale non distingue, elencando in modo assoluto « sindone », quasi si trattasse dell'intero lino: « cum sindone, qua corpus fuit involutum ». GULIELMUS DURANDUS, Mimatensis episcopus, *Rationale divinorum officiorum*, lib. VI, cap. 80, 233 v. Venetiis, 1568.

(7) Giovanni di Medina Pomar, eletto il 21 febbraio 1248.

Il capitolo di Toledo aveva « postulato » il cardinale diacono dei ss. Cosma e Damiano (elevato alla porpora nel mese di dicembre 1216), ma Innocenzo IV giudicava essere servizio della Chiesa che il cardinale rimanesse a disposizione della Sede Apostolica, e nominava alla cattedra di Toledo Giovanni di Medina Pomar: « sane predicta Toletana ecclesia pastore vacante, vos vocatis omnibus, qui debebant et poterant evocari, prefixa electioni die convenientes in unum, Spiritus Sancti gratia invocata, dilectum filium nostrum G. sanctorum Cosme et Damiani diaconum cardinalem in pastorem vestrum unanimiter et concorditer postulastis, humiliter et instanter petentes a nobis per sollempnes et dignos laude nuntios, propter hoc ad Sedem Apostolicam destinatos, ut huiusmodi postulationem admittere dignaremur. Nos autem una cum fratribus nostris perspicaciter intuentes, tamquam vir probate vir-

Sindone, qua corpus ipsius (Domini) sepultum iacuit in sepulcro » (8).

Nel luglio del 1267, il medesimo re Lodovico IX, grato al monastero Viziliacense (9), che gli aveva donato « portionem bonam de sacratissimo corpore beatissimae Mariae Magdalenae », trasmetteva « abbati et conventui Viziliacensi » una reliquia del sudario avuto dal tesoro dell'impero Costantinopolitano: « de ipsius (Salvatoris) sudario » (10).

Il 30 dicembre 1269, lo stesso Luigi IX mandava a Guido de la Tour,

tutis et clari nominis multipliciter apud Sedem Apostolicam deserviat honori et comodo non solum Romane sed Ecclesie generalis, propter quod ipse tamquam columpna firmissima sicut preteritis sic et futuris temporibus est ad decus et robur Sedis eiusdem stabiliter retinendus, eum vobis licet devotioni vestre super eo quod tam laudabiliter postulastis eundem gratiarum actiones multipliciter debemus, non duximus concedendum, sed affectu converso ad aliam provisionem providam et salubrem, ne diutine vacationis dispendium aliquod Ecclesie vestre pareret detrimentum, dilectum filium magistrum J. capellanum nostrum archidiaconi Verucensis locum in ipsa obtinentem ecclesia, pro quo eminens scientia, honestas morum, munditia vite, ac discretionis industria et clare fame preconium intercedunt, dictorum fratrum comunicato consilio vobis concessimus in pastorem ». *Datum Lugduni VIIII Kalendas Martii anno V* ». Arch. Vat., Reg. Vat., 21, f. 508^{v}, ep. DCV, « Decano et Capitulo Toletano ».

Giovanni di Medina Pomar moriva il 23 luglio 1248. P. B. Gams, *Series Episcoporum*, 81; C. Eubel, *Hierarchia Catholica*, ed. altera, 487.

(8) « Ludovicus, Dei gratia Francorum rex, dilectis viris in Christo canonicis et universo clero Ecclesie Toletane, salutem et dilectionem.

Ecclesiam vestram volentes xenio preclari muneris insignire, per dilectum nostrum Joannem, venerabilem archiepiscopum Toletanum, et ad preces ipsius, de venerandis et eximiis sanctuariis nostris, que de thesauro imperii Constantinopolitani suscepi, pretiosas vobis particulas destinamus, videlicet: de ligno Crucis Domini; unam de spinis sacrosancte spinee Corone eiusdem Domini; de lacte gloriose virginis Mariae; de tunica Domini purpurea qua indutus fuit; de linteo quo precinxit se Dominus, quando lavit et extersit pedes discipulorum suorum; de Sindone qua corpus ipsius sepultum iacuit in sepulcro; de pannis infantie Salvatoris. Vestram itaque dilectionem rogamus et requirimus in Domino, ut predictas sacras reliquias in ecclesia vestra cum debito recipiatis et custodiatis honore, necnon in Missis et orationibus vestris benignam nostri memoriam habeatis.

Actis apud Estampas, anno Domini MCCXLVIII, mense Maio ».

Joannis Marianae, *Historiae de rebus Hispaniae*, lib. XIII, cap. VIII, 594-595, in *Hispaniae Illustratae Scriptores varii*, II.

(9) *Vizeliacus* era un « locus vel ager in pago Avalensi in finibus Burgundiae ». In questo « luogo », nell'867, era sorto un monastero di monache. Vedansi i « privilegia Nicolai papae I pro Parthenone Vizeliacensi » in Migne, *Patr. lat.*, 119, 1116-1117.

(10) « Verum cum vos de sacratissimo corpore praedictae beatissimae Mariae Magdalenae, cum ipsius translationi, ut praedictum est, interfuimus, portionem bonam nobis liberaliter dedissetis, ex quo vobis grates referimus copiosas: nos liberalitatem vestram huiusmodi attendentes, vestramque ecclesiam venerando decorare volentes exennio, de sacratissimis reliquiis nostris, quas iam dudum recepimus de imperii Constantinopolitani thesauro, vobis transmittimus... de ipsius [Salvatoris] sudario... *Actum Senon. Anno Domini millesimo ducentesimo sexagesimo septimo, mense Julio* ». *Acta Sanctorum*, Iul., V, 210, Antverpiae, MDCCXXVII; Aug., V, 490, Antverpiae, MDCCXLI.

vescovo di Clermont (11), una terza reliquia del Sudario: « de Sudario (Domini) » (12).

Da questi documenti, pertanto, risulta che la Sindone era stata di molto ridotta nelle sue dimensioni, se pure non era stata completamente divisa e distribuita fra gli accennati monasteri e chiese.

Vediamo ora se vi siano documenti atti a superare codesta difficoltà.

Nel catalogo delle reliquie del Grande Palazzo del codice Ottoboniano latino 169, fra le reliquie insigni della passione vengono annoverati « lintheamen et sudarium sepulture eius » (13). Nell'ἐπιτάφιος di Nicolò Mesarites, si riscontrano αἱ ὀθόναι καὶ τὰ σουδάρια (14).

(11) Il 22 gennaio 1268, Clemente IV, scriveva a Guido de la Tour di non potere ammettere la postulazione, che di lui era stata fatta per la chiesa archiepiscopale di Lione. A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum*, II, 1629, n. 20234.

Codesta informazione ha riscontro nella lettera, che lo stesso pontefice scrive al vescovo di Auxerre per comunicargli la sua traslazione all'arcivescovato Lugdunense. L'epistola, che nel volume porta il n. CCXXXIII, manca della data. Arch. Vat., Reg. Vat., 29 A, ff. 136-137. Guido de la Tour moriva il 28 febbraio 1286. P. B. GAMS, *Op. cit.*, 538.

(12) « *Actum Parisius die Lunae post Nativitatem Domini anno eiusdem MCC sexagesimo nono* ». *Gallia Christiana*, II, 279-280.

(13) « In primis quidem sunt in Magno Palatio, in templo sancte Marie Dei genitricis, hec sanctuaria, et sacre reliquie: Sanctum manutergium, in quo est vultus Christi inpinctus, quod misit Christus Ihesus ad Abagarum regem Edesse civitatis...

Pelvis, ubi lavit Christus pedes discipulorum; lintheum, quo erat precinctus Dominus. Spinea corona, clavis, flagellum, arundo, spongia, lignum Domini, clavis, lancea, sanguis, vestimentum, cinctura, calciamenta, lintheamen et sudarium sepulture eius. Petra, quam posuerunt sub caput Domini. Vestimentum sancte Marie genitricis Dei, velamen eius, de cinctura eius, calciamenta eius, et alia diversa sanctuaria Christi et matris eius ». Bibl. Vat., Ottob. lat., 169, f. 62 v. Cfr. ed. S. G. MERCATI, *op. cit.*, 140.

In questo elenco: « sunt scripta omnia sanctuaria, que sunt in Magno Palatio sancti et magni Constantini, et reliquie et corpora Sanctorum, que sunt posita in sacris et sanctis ecclesiis et monasteriis, que sunt in Constantinopolitana urbe » f. 62v.

Il testo latino di questo elenco, conservato nel codice Ottob. lat. 169, è la versione di un testo greco, come ebbe ad osservare Riant: « il [catalogo delle reliquie contenuto nella lettera dello pseudo-Alessio a Roberto di Fiandra] diffère absolument de celui de Nicolas d'Otrante (*Exuviae* C. P., II, 233) et d'un catalogue des reliques de Byzance, dont j'ai retrouvé récemment la version latine dans un manuscrit de l'Ottobonienne, et que je publierai au tome III des *Exuviae* ». RIANT, *Alexii Comneni Romanorum Imperatoris ad Robertum I Flandriae Comitem epistola spuria*, III, XXXV[1], Genevae, MDCCCLXXIX.

(14) Vedasi nota 22 del cap. IX. « In Constantinopoli est ecclesia, que vocatur Hagia Sophia (Ἁγία Σοφία, *Aegisif*, testo originale), in hac ecclesia sunt: Crux Domini, quam Helena regina attulit.

In urbe illa requiescunt: Philippus et Jacobus; Lucas et Thimoteus, et dextera sancti Stephani; tunica N. Domini; caput Iohannis Baptistae, et capita Abraham, Isaac, et Iacob; presepe ubi positus fuit Dominus.

In Constantinopoli, in palatiis antiquis, sunt: Litterae, quas Dominus scripsit propriis manibus; lancea et clavi; corona spinea; chlamys; flagellum; vas; tunica; soculares; lapis, qui in sepulcro sub capite Domini erat: fasciae cum sudario et sanguine Christi; pelvis, in qua pedes lavit apostolorum; linteum, quo eos detersit;

Due, adunque, erano i lini della sepoltura del Signore conservati a Costantinopoli.

A questi due lini è da riportarsi il testo, che si riscontra nella lettera dello pseudo-Alessio Comneno a Roberto conte di Fiandra, conservarsi cioè a Costantinopoli « linteamina, post resurrectionem eius (Domini) inventa in sepulcro » (15).

zona s. Mariae cum baculo eius; caput Iohannis Baptistae; brachium eius et manus; virga Moysis; chlamys s. Helenae; brachium s. Andreae apostoli; et manus s. Philippi apostoli; caput Lucae evangelistae; caput Theodori martyris; caput Thomae apostoli cum digito eius; caput Gregorii, archiepiscopi Armeniae maioris; capilli Gregorii Nazianzeni; vestes Demetrii martyris; thronus David regis; frenum Constantini regis; sanguis Pantaleonis martyris, cum lacte, qui ex eius trunco decollato manavit; de manibus s. Petri fragmenta quaedam; crux argentea aequalis staturae Christi; tres ex tubis, quas Josue, per dies VII, sonare iussit, priusquam urbs Jericho cecidisset; lapis, qui erat super fontem, ubi Dominus locutus est cum Samaritana; crux argentea, inaurata et lapidibus ornata, quam rex Constantinus fieri curavit, ad effigiem' istius, quam viderat in coelo; imago s. Mariae cum Jesu Christo, filio eius, cuius iugulum Judaeus quidam cultello vulneravit, et manavit sanguis.

Hic requiescunt quoque: Jacobus, frater Domini, et Simeon, qui portavit Christum ad altare, cum oblatis; Zacharias, pater Johannis Baptistae, et XII cophini, quos apostoli portaverunt; securis Noe, quacum arcam fabricavit; caput Matthiae apostoli.

Hic requiescunt: Constantinus, rex magnus, et Helena, mater eius, et multi alii imperatores.

In Constantinopoli sunt: Panni, in quibus Christus involutus est, et aurum, quod Reges ei attulerunt, et multa alia sanctuaria ». Nicolaus Thingeyrensis, *Catalogus Reliquiarum Constantinopolitanarum*; Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, II, 213-216.

(15) Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, II, 208. Riant, che tratta di proposito di questo ψευδεπίγραφον trae dalla sua prolissa discussione le seguenti conclusioni. « Je terminerai en répétant, pour résumer cette longue discussion, les principales conclusions auxquelles je pense être arrivé: 1) L'*Epistola Alexii ad Robertum* n'est un document ni grec, ni traduit du grec, ni rédigé sur un fonds grec. 2) Elle a été composée de toutes pièces en langue latine, à l'aide de renseignements flamands, d'un catalogue latin des reliques impériales, et des sermons d'Urbain II. 3) Elle a été fabriqué, ou au camp des croisés, ou aux environs de Reims, par un clerc du nord de la France, peut-être par Robert-le-Moine. 4) Elle a été répandue comme un *excitatorium* pour hâter le départ des croisés retardataires, attendus par l'armée latine en 1098-1099. 5) Le faussarie a eu la prétention de la dater du commencement de 1093 ». Riant, *Alexii I Comneni Romanorum Imperatoris ad Robertum I Flandriae Comitem epistola spuria cit.*, LXII-LXIII.

È chiaro che codeste conclusioni non sono per indebolire in veruna maniera il valore probatorio del testo sopra riportato relativo ai « linteamina » del Signore. Sia che la lettera sia stata scritta al campo dei Crociati, sia che sia stata scritta nel nord della Francia, essa sta a provare che il mondo latino s'accordava con quello orientale nei riguardi dei lini sepolcrali del Signore. D'altra parte, è da tenersi presente che il *Sermo ad Iherosolimitas*, redatto verso la metà del sec. XII, e quindi coevo della lettera dello pseudo-Alessio a Roberto di Fiandra, elenca i lini sepolcrali del Signore colle stesse parole dello pseudepigrafo in esame: « linteamina, post resurrectionem eius in Sepulcro inventa ». Riant, *Sermonis ad Iherosolimitas fragmentum*, 48, Genevae, MDCCCLXXIX.

Nei riguardi degli elenchi delle reliquie Costantinopolitane, mi rimane a fare un

A questi due lini parimenti devesi altresì riportare il testo di Nicolò Mesarites: ἐντάφιοι σινδόνες Χριστοῦ (16).

Questi due lini ancora trovavansi a Costantinopoli allorchè i Latini s'impossessarono della città, perchè si sa che Corrado von Krosigk, vescovo

cenno sopra il catalogo di Nicolò Thingeyrense.

Nicolò Saemundarson (figlio di Saemund) fu abate del monastero benedettino di Thingeyrar (lat. Thingoer, Islanda settentrionale). Andò in Terra Santa verso il 1151; ne ritornò nel 1154; morì nel 1159. Fu « vir sapiens et celeber, memor et multisciens, prudens et verax, uomo di sapere e celebre, di buona memoria e di molta erudizione, saggio e veritiero ».

È riconosciuto autore dell'itinerario, che indica ai pellegrini la via da percorrere da Aalborg (Aalbourg, Alborg, Albourg, Alasund, la parte più settentrionale del nord dello Jutland) a Bisanzio ed a Gerusalemme. Codesto itinerario pareva essere stato scritto sotto dettato del viaggiatore. Esso tuttavia è preceduto da un compendio geografico tratto dalla sacra scrittura e seguito da note di mano posteriore. Onde si ritiene che un ignoto compilatore abbia trascritto e riordinato in quell'itinerario le indicazioni geografiche (il numero dei giorni o delle miglia, che corrispondono alle distanze percorse) e le notizie d'interesse religioso sulle città vescovili, sui monasteri, sulle varie località e sopra le reliquie lasciate da Nicolò Saemundarson, abate del monastero di Thingeyrar. *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des Croisades par le comte Paul Riant*, 80-85, Paris, MDCCCLXV; *L'itinerario italico dell'abate Nicolò Thingoerense del 1151-54. - I Da Vevey a Roma, Nota del prof. Arrigo Solmi* in *Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti*, ser. II, vol. LXVI, fasc. XIX-XX, 1207-1222.

Riant, nelle *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte*, riportando in francese questo elenco delle reliquie Costantinopolitane dallo Skalhóltsbók (libro di Skalhólt), inavvertentemente omise la *tunica*, la *virga Moysis*, la *chlamys s. Helenae* ed i *panni, in quibus Christus involutus est*, 68-69.

La voce « likblaejur » di questo elenco viene da Riant tradotta per « fasciae » e « bandelettes ». In « suiogotico » il vocabolo « lik » significa corpo, « blánor » (contratto blár ») significa stoppa di lino e la stessa tela fatta con filo tratto dai cascami di lino; tela quindi usuale, comune, non fine, fatta con filo grossolano di cascame di lino. *Glossarium Suiogothicum, in quo tam hodierno usu frequentata vocabula, quam in legum patriarum tabulis aliisque aevi medii scriptis obvia explicantur, et ex dialectis cognatis moesogothica, anglo-saxonica, alemannica, islandica ceterisque gothicae et celticae originis illustrantur.* Auctore Johanne Ihre, vol. I, 203; vol. II, 70, Upsaliae, MDCCLXIX.

Col testo adunque: « Likblaejur med Sveitaditk ok Blódi Crists » si viene a dire: « la tela del corpo col sudario ed il sangue del Cristo ».

A proposito della sindone fatta di materia comune, è da tenersi presente che anche Nicolò Mesarites, nel descrivere le « sindoni sepolcrali del Cristo », osserva che le medesime sono di materia di poco prezzo, che facilmente si può avere alla mano; materia usuale, comune, vile.

(16) « Ἐντάφιοι σινδόνες Χριστοῦ· αὗται δ'εἰσὶν ἀπὸ λίνου, ὅλης εὐώνου κατὰ τὸ πρόχειρον, ἔτι πνέουσαι μύρα, ὑπερτεροῦσαι φθορᾶς, ὅτι τὸν ἀπερίληπτον (*a*) νεκρὸν γυμνὸν ἐσμυρνημένον μετὰ τὸ πάθος συνέστειλαν ». A. Heisenberg, *Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos* cit., 30.

(*a*) Ἀπερίληπτος si riscontra tra i numerosi nomi proprî del Cristo: Ὀνόματα τοῦ Χριστοῦ. α'. (Ἑβραϊκὰ δέκα). Ἀδωναῖ. β'. Ἰα. γ'. Τὸ τετράγραμμα τῶν ἀνεκφωνήτων ὄν· τοῦτο δέ φασιν ἐπὶ τῷ πετάλῳ τῷ χρυσῷ ἐπὶ τοῦ μετώπου τοῦ ἀρχιερέως γεγράφθαι. δ'. Ἠλ. ε'. Ἐλωείμ. ς'. Ἀδών. ζ'. Σαβαώθ. η'. Σαδδαῖ. θ. Ἰαΐ. ι. Ἐσεριέ. ια'. Ὁ ὤν. ιβ'. Ἥλιος δικαιοσύνης. ιγ'. ζωή. ιδ'. Φῶς. ιε'. Νοῦς. ις'. Λόγος. ιζ'. Πνεῦμα. ιη'. Ἀκτίς. ιθ'. Φωσφόρος. κ'. Ἄνθρωπος. κα'. Λέων. κβ. Πάρδαλις. κγ'. Ἄρκτος. κδ'.

di Halberstadt, nel 1205, riportava dall'Oriente alla sua chiesa reliquie di entrambi: « de syndone eiusdem (Domini) et de sudario » (17).

Di Corrado di Halberstadt soltanto si ha notizia, che abbia avuto la ventura di avere reliquie dei due lini. Il che spiega la riduzione in lunghezza, che Paul Vignon riscontrò nella Sindone ora venerata in Torino (18).

Πέτρα. κε'. Λίθος. κς'. Ὕδωρ. κζ'. Πηγή. κη'. Σοφία. κθ'. Μάχαιρα. λ'. Ξύλον. λα'. Ἄρτος. λβ'. Κεφαλή. λγ'. Βασιλεύς. λδ'. Βασιλεία οὐρανῶν. λε'. Κόλπος Ἀβραάμ. λς'. Θησαυρός. λζ'. Ζύμη. λη'. Κόκκος σινάπεως. λθ'. Ἀετός. μ'. Δύναμις. μα'. Νόμος. μβ'. Ὁδός. μγ'. Θύρα. μδ'. Θεμέλιος. με'. Οἶκος. μς'. Μαργαρίτης. μζ'. Εἰρήνη. μη'. Ἀλήθεια. μθ'. Δικαιοσύνη. ν'. Ἁγιασμός. να'. Ἀπολύτρωσις. νβ'. Δοῦλος. γν'. Ἱλαστήριον. νδ'. Ποιμήν. νε'. Ἀμνός. νς'. Ἀρχιερεύς. νζ'. Θῦμα. νη'. Πρωτότοκος Πατρὶ τῆς κτίσεως. νθ'. Πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν τῆς ἀναστάσεως. ξ'. Δάμαλις. ξα'. Κριός. ξβ'. Σκότος. ξγ'. Προφήτης. ξδ'. Ἱλασμός. ξε'. Εἰκών. ξς'. Νομφίος. ξζ'. Παντοκράτωρ. ξη'. Ὕψιστος. ξθ'. Ἅγιος. ο'. Ἀπόστολος. οα'. Ἄγγελος. οβ'. Ἄναρχος. ογ'. Ἀόρατος. οδ'. Ἀκατάληπτος. οε'. Ἀναφής. ος'. Ἀσχημάτιστος. οζ'. Ἀπερίληπτος. οη'. Ἀπερινόητος. οθ'. Ἀνεξιχνίαστος. π'. Ἀνενδεής. πα'. Ἄτρεπτος. πβ'. Ἀνεκδιήγητος. πγ'. Ἀκάματος. πδ'. Ἀπρόσιτος. πε'. Ἀπερίγραπτος. πς'. Ἀένναος. πζ'. Ἀμετανάστευτος. πη'. Ἀναλλοίωτος. πθ'. Ἀμετάτρεπτος. ς'. Ἀτελεύτητος. ςα'. Ἀναναγώνιστος. ςβ'. Βιβλίον.

ΑΝΕΚΔΟΤΑ. *Anecdota graeca e codicibus regiis descripsit annotatione illustravit J. Fr. Boissonade*, IV, 460-463.

Colla voce ἀπερίληπτος venivasi eziandio a designare ὁ λόγος, Dio: ἐκεῖνοι συναΐδιον τῷ δημιουργῷ τόνδε τὸν κόσμον ὑποτοπάζουσι, μὴ ἐῶντες τὸν θεὸν πάντων τῶν ὄντων κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι προὔχειν καὶ διαφέρειν· ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτὴν δόξαν ἀνάγουσι τὸν περιγεγραμμένον καὶ σῶμα ἔχοντα ὁλικόν, τῇ ἀπεριλήπτῳ καὶ ἀσωμάτῳ φύσει. ΖΑΧΑΡΙΟΥ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΤΟΥ ΓΕΝΟΜΕΝΟΥ ΜΕΤΑ ΤΑΥΤΑ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΜΙΤΥΛΗΝΗΣ ΔΙΑΛΕΞΙΣ, 542-543.

Il vocabolo ἀπερίληπτος si riscontra negli opuscoli di Eustazio: τὸ λοιπὸν τοῦ κατ' αὐτὴν χρόνου ἐξαλλάττεται εἰς ἀπερίληπτα μεγέθη φωτισμοῦ *Eustathii Metropolitae Thessalonicensis opuscula, ed. Th. Luc. Frid. Tafel*. 110.

Ὥσπερ οἱ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν εὑρεῖν τε καὶ παραδοῦναι σπουδάσαντες οὐ τοῖς καθ' ἕκαστα καὶ μερικοῖς τῶν πραγμάτων προσβαλεῖν δεῖν ἐγνώκεσαν, ἄπειρα γὰρ ἐκεῖνα καὶ διὰ τοῦτο τῇ ἐπιστήμῃ ἀπερίληπτα, ἀλλὰ τὰ καθόλου μᾶλλον καὶ γενικὰ ὡς εὐαρίθμητα ζητήσαντες κ.τ.λ. *Rhetores graeci ed. Christianus Walz*, I, IX, Ἀνονύμου Προγυμνάσματα, cap. VIII, 619.

Nicolò Mesarites fu diacono e referendario di Costantinopoli, nonchè custode del « scevofilacio » del Grande Palazzo.

Nel 1201, in occasione della rivolta di Giovanni Comneno, ebbe a difendere il tesoro, che aveva in custodia, e nella relazione, che scrisse di quella sedizione, tenne proposito di quelle insigni reliquie, tra le quali vengono annoverate le « sindoni sepolcrali » del Cristo.

Dopo la morte del fratello Giovanni, ὁ ἐν μοναχοῖς (5 febbraio 1207), Nicolò Mesarites lasciava Bisanzio per condursi a Nicea, ove veniva nominato referendario del metropolita Michele Autoreiano.

« Dopo l'anno 1212 », il referendario della Chiesa Nicena veniva eletto alla sede arcivescovile di Efeso.

Vedansi i testi relativi a queste notizie biografiche di Nicolò Mesarites presso AUGUST HEISENBERG, *Analecta. Mitteilungen aus Italienischen handschriften Byzantinischer chronographen*, 21-24; E. MARTINI-D. BASSI, *Un codice di Nicolò Mesarita*, in *Rendiconto delle tornate e dei lavori dell'Accademia di Archeologia, lettere e belle arti* (di Napoli), nuova serie, anno XVII (1903), 143-144; E. MARTINI-D. BASSI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, 410, 412, 413; A. HEISENBERG, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*; A. HEISENBERG, *Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes cit.*, 16.

(17) RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae cit.*, I, 20.

(18) P. VIGNON, *Op. cit.*, 1.

Uno dei due lini di Costantinopoli, adunque, venne diviso e distribuito alle chiese ed ai monasteri sopra accennati: l'altro rimase nella sua interezza originale.

La Sindone di Lirey, pertanto, dall'esame comparato di questi testi trae nuova prova di sua autenticità.

Rimane ora da superare un'altra difficoltà.

Il 23 novembre 1353, « Karolus Romanorum Rex » esponeva ad Innocenzo VI d'avere in animo di trasportare alla chiesa di Praga preziose reliquie, parte del Signore e parte di Santi.

Del novero di queste reliquie, una ne ricorre: « de Sudario Domini ».

Si tratta, in questo testo, del Sudario della Cappella imperiale di Costantinopoli, che si riscontra nei documenti sopra esaminati? È questa la domanda, che richiede una risposta chiara e definitiva.

Orbene, lo stesso re Carlo risponde a tale domanda in forma, che non lascia luogo a dubbi di sorta.

Nella lettera al pontefice, il monarca afferma in termini aperti che quelle reliquie ebbe in dono da monasteri e da chiese di Alemagna, che egli aveva poco avanti visitate, richiedendole di avere in grazia le reliquie, che andava elencando: « nuper nobis hiis diebus proxime transactis per Alamannie partes transeuntibus dum ad certa loca Religiosorum et Venerabilium Monasteriorum et Ecclesiarum aliarum causa devocionis et orationis faciende acessissemus, ad instanciam precum nostrarum infrascripte reliquie Sanctorum... Item de Sudario Domini... nobis donate fuerunt ».

Sul fondamento di questo testo, adunque, è da escludersi che quella reliquia « de Sudario Domini » provenga dal Sudario del tempio del Faro.

A precludere ogni via a dubbio, che in proposito potesse sorgere, nella lettera di re Carlo ricorre la precisa informazione, che erano stati i precedenti re dei Romani a far dono a quelle chiese ed a quei luoghi sacri delle reliquie, dalle quali erano state tratte le minori porzioni, che ora volevansi riporre nella chiesa di Praga: « que (reliquie) eisdem Ecclesiis et locis per divine memorie Romanorum Reges predecessores nostros largite sunt, prout ipsorum patentes littere attestantur » (19).

(19) « Sanctissime Pater et Domine Reverendissime. Nuper nobis hiis diebus proxime transactis per Alamannie partes transeuntibus dum ad certa loca Religiosorum et Venerabilium Monasteriorum et Ecclesiarum aliarum causa devocionis et orationis faciende acessisemus ad instanciam precum nostrarum infrascripte reliquie Sanctorum, primo, videlicet, pars tunice Domini inconsutilis. Item de veste purpurea Domini, qua indutus fuit per Pylatum. Item de alba veste Domini, qua fuit illusus ab Herode. Item de pannis Domini, quibus fuit in presepio involutus. Item de alio panno, quo fuit in presepio coopertus. Item de presepio Domini. Item de sudario Domini. Item de duobus cyngulis Sancte Marie. Item de lacte eiusdem. Item de capite Sancti Bartholomei apostoli. Item de capite Sancti Gregorii pape magni. Item de capite et brachium Sancti Edalrici episcopi Augustensis. Item de capitibus Sanctorum Patricii et Metelli martirum et pontificum. Item caput et alie reliquie Sancti

La reliquia del Sudario di Praga, pertanto, non solo non porta verun pregiudizio alla Sindone della collegiata di Lirey, ma, siccome è escluso che essa provenga dal Sudario di Costantinopoli, aggiunge forza alla prova di autenticità, che alla Sindone stessa deriva dalla sua interezza originale, avendosi notizia certa soltanto di Corrado von Krosigk, che abbia avuto reliquia della medesima.

(*Continua*)

Mons. Pietro Savio

Ochinari abbatis. Item de capite Sancti Sixti pape et martiris. Item caput Sancte Ilarie martiris regine Cipri matris Sancte Affre. Item caput Sancti Dionisii episcopi Angrensis fratris Sancte Hidarie. Item caput et de corpore ac magna costa Sancti Marci evangeliste. Item de corpore Sancti Lazari, quem Deus a mortuis resuscitavit. Item corpora Sanctorum Sergi et Bachii martirum. Item corpora Sancti Januarii et Sociorum eius. Item brachium et plures reliquie Sancti Conradi episcopi Constanciensis. Item integra scapula cum cute Sancti Pelagii martiris. Item de brachio Sancti Prothasii martiris. Item reliquie Sanctorum Innocentum. Item reliquie Sancti Colmani martiris. Item reliquie Sancti Gehardi episcopi Constanciensis. Item reliquie Sancti Thiebaldi confessoris. Item reliquie Sanctorum Gordiani et Epimachi martirum. Et nonnulle alie nobis donate fuerint, que eisdem Ecclesiis et locis per divine memorie Romanorum Reges predecessores nostros largite sunt, prout ipsorum' patentes littere attestantur et per Romanos Pontifices existunt approbate. Quas quarumque partes ex fervore devocionis intime, quam ad eosdem Sanctos gerimus et gerere cupimus quousque ad vixerimus in futurum ad ecclesiam Pragensem firmiter proponimus transmittere, ut in ipsorum piis intercessionibus et suffragiis multiplicatis Regni nostri Boemie populi fideles hic in terris confisi ab eis in Sanctis suis Christus Dominus iugiter veneretur. Eapropter S. V. supplicamus humiliter et devote, quatenus intuitu precum nostrarum de benignitate Sedis Apostolice aliquas indulgentias et peccatorum remissiones populis fidelibus in die ipsarum Reliquiarum et in anniversario diei eiusdem singulis annis inibi concurrentibus gratiose dignemini elargiri facturi nobis in eo gratiam specialem. Personam vestram sanctissimam' sanam et incolumem conservare dignetur Altissimus cum dierum felicitate longeva regimini Ecclesie sue Sancte. *Datum Spire XXIII die mensis Novembris Regnorum nostrorum anno octavo.*

Sanctissime Pater et Domine pertimende in premissis supplico exaudiri propter Deum. Fiat de anno et XL diebus. G. *Datum Avinione XI Kalendas Februarii anno secundo.*

S. V. devotus filius Karolus Dei gratia. Romanorum' Rex semper Augustus et Boemie Rex ».

Arch. Vat., Reg. Suppl., 27, f. 21, reg. L'atto pontificio di concessione è registrato a Reg. Aven., 126, f. 442 v.

Recensioni

Teologia

A. BENDAZZOLI, *Una Gloria del Clero Veronese*. Brevi cenni biografici di Don Giuseppe Baldo, a cura delle Piccole Figlie di S. Giuseppe, Via S. Leonardo 7, Verona, 1954, pp. 144.

È una breve vita d'un parroco di campagna, fondatore d'una congregazione di suore, oggi notevolmente diffuse in Italia. È la descrizione semplice d'un'esistenza intera, consacrata tutta al bene delle anime, nel clima tradizionale ma eroico d'una santità ordinaria.

Si desidererebbe saperne qualcosa di più, poter entrare più a fondo in questa anima e nello spirito dell'istituzione da lui fondata. Qua e là qualche accenno stuzzica questa legittima curiosità e fa pensare a tesori d'esperienze ancora nascosti.

Le Regole Disciplinari del Seminario Vescovile da lui compilate e approvate da quel grande Vescovo che fu il Cardinale di Canossa, sono uno dei punti che hanno attirato la nostra attenzione, ma di cui non v'è che un accenno.

Lo stesso si dica delle regole delle Piccole Figlie di S. Giuseppe da lui istituite. L'equilibrio, l'orrore del peccato, la paternità, la castità selvaggia sono altrettante caratteristiche di quest'anima semplice e forte ad un tempo, e della quale ci auguriamo che presto abbia ad uscire una vita più completa, anche per attirare l'attenzione di molti e cooperare così ad una più facile introduzione della causa di beatificazione.

EUGENIO VALENTINI

Sac. Dott. DOMENICO BERTETTO, *San Giovanni Bosco maestro e guida del sacerdote*, Libreria Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco (Asti), 1954, pp. 444, L. 900.

La prima idea di quest'opera venne ad un alunno del nostro Ateneo, che si entusiasmò alla lettura di un libro analogo: *San Francesco di Sales, guida e modello delle anime pie e specialmente dei sacerdoti*. Egli si disse: Perchè non si può fare altrettanto per Don Bosco, e mettere a disposizione di tanti che lo desiderano la dottrina e l'esempio di Don Bosco riguardanti lo spirito e la missione sacerdotale? Detto fatto. Col consiglio del sottoscritto egli radunò attorno a sè un buon numero di compagni volenterosi, che si posero senz'altro al lavoro nella preparazione del materiale. Quando tutto questo fu compiuto, si presentò detto materiale alla penna agile e competente del professore di dogmatica, dott. D. Domenico Bertetto, che ordinò, integrò e stese definitivamente l'opera.

Ecco l'origine del libro.

Non crediamo vi sia bisogno di lunghi ragionamenti per raccomandare l'opera e far vedere l'utilità che può avere per la formazione intima e apostolica di ogni cuore sacerdotale.

Don Bosco è una tale figura, che non ha più bisogno di presentazione.

Molti desiderano entrare nella sua vita, imbeversi del suo spirito, venire a conoscenza dei segreti che resero così efficace il suo apostolato. Ebbene ecco qui il libro che svelerà in maniera semplice e lineare quale concetto aveva Don Bosco della dignità, della missione, dell'importanza e della necessità del sacerdozio cattolico.

I temi in esso trattati sono quanto di più pratico si possa immaginare: la preparazione al sacerdozio, il dovere di tutto incentrare nella Messa e nell'Eucaristia, la preghiera sacerdotale, il suo esempio e i suoi insegnamenti riguardo alla confessione, le norme e gli avvertimenti riguardanti la predicazione e il catechismo, il suo pensiero sulla vocazione, le idee sull'apostolato sociale e su quello dello studio e della penna, le sue direttive nel campo ascetico - sacerdotale, il dovere della fedeltà al Papa e della devozione alla Madonna.

Non è evidentemente un volume di sintesi teorica, ma sono testimonianze spicciole di vita pratica, quanto mai atte ad essere meditate, e pronte ad essere tradotte in attuazione sacerdotali corrispondenti alle esigenze dei tempi.

Presentiamo quindi il volume a tutti i sacerdoti, ma in particolar modo ai seminaristi e a tutti quelli che sentono l'ansia d'un apostolato sacerdotale.

Il libro si presta soprattutto come lettura spirituale nei seminari e nelle case di formazione (scolasticati, studentati), e siamo sicuri che in essi incontrerà un'accoglienza incontestabile, come del resto ha già avuto nel nostro Ateneo, dove i giovani chierici l'hanno gustato e desiderato e ne hanno, per così dire, preparato e provocato la stampa.

EUGENIO VALENTINI

Chan. V. LEMAITRE, *Qu'est-ce que le Pape?*, Paris, Beauchesne, pp. 410.

Ecco un libro che avrebbe fatto esultare il cuore di Don Bosco! Egli che, così affezionato alla Chiesa ed al suo Capo, aveva formato nella sua mente un vasto progetto di un vero collegio di studiosi della Storia Ecclesiastica, i quali liberi da ogni altra occupazione si mettessero intieramente in questa materia e la sviscerassero e la pubblicassero a decoro ed in servizio della Chiesa ed in difesa del Pontificato Romano.

Si può infatti scrivere un libro con la preoccupazione unica di far trionfare una fredda verità storica, o lo si può scrivere infiammati da un ideale che si desidera far brillare alle menti di tutti.

Questo libro è stato scritto con questa fiamma nel cuore, e l'Autore non si è accontentato di illuminare le menti, ma si è proposto di accendere i cuori.

Basta infatti percorrere questo volume, per ammirare l'ampiezza della trattazione, la compiutezza e l'originalità del disegno, l'intreccio della storia con la dottrina, da cui proviene una vitalità e un'efficacia di persuasione del tutto eccezionale.

Gli esempi sono tolti dalla storia antica e moderna, da Padri e da Vescovi, da Concili e da teologi, da scrittori e da santi.

Dopo aver presentato il primato di Pietro e l'infallibilità e il potere del Romano Pontefice, egli passa a trattare del Papa come Padre comune dei fedeli, come l'uomo dei dolori e delle responsabilità, e conclude con un capitolo sui doveri che tutti abbiamo verso il Papa.

Non è stata trascurata neppure la questione del potere temporale (capo V), ma tutto è stato svolto con nobiltà d'intenti, con documentazione sicura, e soprattutto con quella comprensione che permette d'andare a fondo nell'argomento e di presentarlo con efficacia incomparabile.

Ci auguriamo che quest'opera sia molto diffusa anche in Italia, specialmente oggi, in cui, per le mene dei tristi e per la connivenza del laicismo e della stampa, molti hanno perduto la vera idea del Papa e della sua grande missione sulla terra.

EUGENIO VALENTINI

JACQUES LECLERCQ, *La Vocazione Religiosa*, Morcelliana, Brescia, 1954, pagine 260, L. 800.

Di quest'opera noi abbiamo già fatto la recensione, quando apparve nella prima edizione francese, nel 1° fascicolo di *Salesianum* del 1952 (p. 185).

Non ci rimane quindi che rimandare il lettore a detta recensione, ripetendo la nostra cordiale adesione allo studio, pur con qualche riserva.

La traduzione appare accurata, benchè qualche errore di stampa avrebbe potuto evitarsi. Per es.: La Costituzione Apostolica *Sponsa Christi* è diventata la Costituzione *Sponsor Christi* (p. 168).

Oggi alla luce degli ultimi documenti pontifici, soprattutto dell'Enciclica *Sacra Virginitas* del 25 marzo 1954, alcuni punti acquistano una particolare risonanza, mentre altri vengono resi dubbi.

Si noti per esempio l'espressione seguente: « Ai nostri giorni la spiritualità coniugale, che ha portato la sua riflessione sul carattere sacramentale del matrimonio, ha messo in evidenza la vocazione di perfe-

zione che comporta questo sacramento ». Ora questo non lo si può più sostenere, dopo il giudizio che di questa teoria ha dato il regnante Sommo Pontefice nell'Enciclica sopra citata.

Ugualmente le analisi storiche non ricevono sempre conferma dalla disciplina attuale della Chiesa, e l'Autore stesso lo riconosce (p. 256). Ma bisogna essere grati al Leclercq per tutte le precisazioni che egli ha cercato di darci su temi oscuri ed impliciti, anche se non sempre vi è riuscito: e soprattutto per la distinzione chiara che egli mantiene costantemente tra lo spirito e la lettera. Infatti egli dice perentoriamente: « La vita cristiana precede il diritto canonico e in certo modo essa gli è superiore: nel senso che il diritto è a servizio della vita e non viceversa; e la vita sorpassa sempre il diritto ».

Raccomandiamo quindi quest'opera, più che ai semplici fedeli, agli studiosi di problemi teologici ed ascetici, affinchè abbiano a prendere da essa nuove occasioni di meditazioni profonde su temi così importanti e non ancora risolti.

EUGENIO VALENTINI

Sac. GIOVANNI BRINKTRINE, *La Santa Messa.* Versione italiana a cura di Mons. Arrigo Pintonello, 2ª edizione, Edizioni Liturgiche, Roma, 1952, in-8°, pp. 348.

Mons. Pintonello ci regalava nel 1945 la prima traduzione dell'opera del Brinktrine, *Die Heilige Messe*, uscita già in seconda edizione a Paderbon nel 1939. Dopo la comparsa della terza edizione tedesca dell'opera (1950), lo stesso Mons. Pintonello ha voluto aggiornare su di essa la sua prima traduzione. Ne è venuto fuori così un bel lavoro, comparso nuovamente — in ben curata veste tipografica — nella collana « Ardens et lucens » delle Edizioni Liturgiche di Roma. La nuova traduzione italiana è presentata dal Bugnini, a cui si deve anche l'ampliamento della quinta appendice. Approfittiamo della nuova versione italiana dell'opera del Brinktrine per ricordarne le caratteristiche e i pregi, già messi in rilievo in varie recensioni comparse su riviste liturgiche. Quello del Brinktrine è un lavoro condotto con serio metodo scientifico. Della S. Messa viene messo in luce non soltanto l'aspetto storico, ma anche quello dommatico, ascetico, esegetico, pastorale. E ciò generalmente con quel senso di ordine e con quello stile chiaro e semplice propri delle opere a carattere didattico e divulgativo. Va segnalata l'abbondante bibliografia presentata all'inizio dei vari capitoli. Degni di rilievo i paragrafi in cui l'Autore si sofferma ad esporre il contenuto dommatico delle varie parti della S. Messa e il modo della partecipazione attiva dei fedeli ad esse. Quest'ultimo punto viene poi ripreso e sviluppato nella quinta appendice. Ben indovinati i cosiddetti « sguardi retrospettivi » — tre, uno per ogni parte del lavoro, — nei quali l'Autore ricapitola brevemente la dottrina precedentemente esposta. La terza edizione del Brinktrine presenta delle notevoli migliorie rispetto alle precedenti. In essa infatti si tien conto dei risultati più recenti della indagine liturgica e della dottrina contenuta nella Enciclica *Mediator Dei* di Pio XII sulla liturgia (20-XI-1947). L'opera consta di tre sezioni: Messa dei catecumeni, Messa dei fedeli, parte finale della Messa (dal *Communio* sino alla fine). Precedono due introduzioni: una generale sulla Messa, l'altra specifica sulla Messa romana. Alla fine cinque appendici e due indici (dei nomi e delle cose). Può tornare nuova a qualcuno la divisione della Messa in tre sezioni, come anche il fatto che la parte centrale della Messa dei catecumeni (la Consacrazione) venga fatta incominciare coll'*orate fratres* e venga fatta finire con il bacio di pace. L'Autore dà in vari posti le ragioni di queste particolari divisioni (pp. 153, 248, 264, 268, 285).

Varie modifiche sono state apportate quà e là nell'edizione italiana con il consenso dell'Autore. Sono, tra l'altro, particolarità dell'edizione italiana la bibliografia generale posta all'inizio del volume (divisa in tre gruppi: opere classiche, scientifiche, divulgative-ascetiche-pastorali), la quarta appendice (Quadro cronologico riassuntivo della Messa) tratta da *La Messe en Occident* del Cabrol, il maggiore sviluppo dato alla quinta appendice (La partecipazione dei fedeli alla Messa).

Il lavoro va raccomandato a quanti desiderano avere uno studio pratico sulla Messa e nello stesso tempo una visione d'insieme — semplice per quanto seria — dei vari problemi riguardanti la liturgia della Messa.

Sac. ARMANDO CUVA

Dom Pio Parsch, *Il Breviario Romano*. Traduzione del Prof. Nello Beghin, Marietti, 1953, in-8°, pp. 324, L. 850.

Diamo il benvenuto alla traduzione italiana dell'ormai noto lavoro del Parsch sul Breviario Romano. Essa è davvero limpida e scorrevole ed è stata ben curata anche dal lato tipografico. Figura bene quindi accanto alle traduzioni comparse già in altre nazioni.

Il lavoro del Parsch si compone di tre parti. Nella prima, intitolata *Nozioni fondamentali*, viene presentata in breve e chiara sintesi la storia del Breviario e vengono esposte le questioni di ordine preliminare riguardanti il significato del Breviario e delle singole ore canoniche. La seconda parte passa in rassegna *Gli elementi del Breviario*. Nella terza parte, la più diffusa ed interessante, si parla dello *Spirito del Breviario*. Il Parsch, dopo aver esposto le leggi di composizione del Breviario e lo spirito che domina le varie ore, tratta dei principi che hanno condotto all'attuale ripartizione del salterio nella settimana e commenta in particolare le Lodi e la Compieta domenicali. Fa quindi una rapida corsa attraverso tutto l'anno ecclesiastico. È soprattutto sul « proprio del tempo » che si indugia l'Autore, mentre omette di proposito lo studio del « proprio dei Santi » e si limita solo a qualche accenno a riguardo del « comune dei Santi ».

Il lavoro è condotto con lo stile che ormai è noto come proprio del Parsch, con molte pratiche applicazioni di ordine ascetico e pastorale, basate spesso sul simbolismo. Abbondano le spiegazioni letterali di vari elementi dell'Ufficio Divino. Va sottolineato l'ardore che accompagna l'esposizione, in quei punti specialmente che toccano più da vicino il dolce dovere che hanno i sacerdoti, i religiosi, i fedeli in genere di far proprie nella recita dell'Ufficio Divino le intenzioni e lo spirito della Chiesa. Il Divino Ufficio infatti è la preghiera della Chiesa. Come tale rappresenta una fonte genuina alla quale poter attingere abbondantemente nel mistico pellegrinaggio verso il Cielo per il perfezionamento della nostra pietà e della nostra devozione. Il lavoro si raccomanda non solo a quanti prendono in mano per la prima volta il Breviario, ma anche a coloro che già da tempo hanno la fortuna di sfogliarlo. La sua lettura farà conoscere sempre meglio le copiose ricchezze contenute nel Breviario e costituirà uno sprone ad amare sempre più la preghiera della Chiesa, di un amore che si concreti in una recita veramente degna, attenta e devota del Breviario.

Sac. Armando Cuva

Mons. Francesco Tònolo, *La Liturgia nella cura d'anime*, 2ª edizione agg., Libreria Dottrina Cristiana, Colle Don Bosco (Asti), 1953, pp. XX-296.

La Libreria della Dottrina Cristiana ha curato la seconda edizione dell'opera di Mons. Tònolo, già da essa pubblicata nel 1945 sotto il titolo *L'attualità della Liturgia nella cura d'anime*. Ciò è indice del favore con cui sono state accolte e vengono ancora accolte dal pubblico questa ed altre opere di liturgia pastorale del noto Autore. In esse Mons. Tònolo dimostra che « la Liturgia nella cura d'anime è il primo e insostituibile catechismo del popolo cristiano » e lo fa con quella competenza che gli è propria nel campo della liturgia e della pastorale, con quell'ardore che è prova del grande amore che egli porta ai venerandi riti della Chiesa. Sostiene anche egli che una delle cause principali dell'ignoranza religiosa dei nostri tempi è appunto l'ignoranza liturgica. Indica quindi i mezzi per riportare il popolo alle ricche e vive sorgenti della liturgia cristiana.

Nel presente volume Mons. Tònolo passa in rassegna le varie funzioni liturgiche (Messa, Sacramenti, Ufficio Divino) per farne vedere la profonda ricchezza teologica e di conseguenza il grande valore pratico catechistico. Nella stessa luce vengono presentate le principali formule liturgiche (*Pater, Ave, Credo, Confiteor*), il canto liturgico, l'anno liturgico e i suoi più solenni riti. Appare evidente la grande influenza che la liturgia, se è realmente vissuta, riesce ad esercitare sulla vita e sulla pietà del popolo cristiano; ci si convince facilmente della necessità di fare della liturgia « un elemento vivo e vitale » della cura pastorale del popolo. Come si vede, l'opera di Mons. Tònolo ha un carattere eminentemente pratico e viene così ad occupare un posto ragguardevole in quel vasto movimento che si propone di portare ogni classe di fedeli ad una partecipazione sempre più attiva alla liturgia. Tornano di grande utilità i vari saggi di catechesi liturgica, forniti qua e là come esemplificazione dei principi esposti. Per questi motivi il lavoro si raccomanda a tutti i pastori

di anime, trepidi oggi un po' dappertutto delle sorti del gregge loro affidato e alla ricerca di un metodo intuitivo e attivo di vivificante insegnamento religioso.

Sac. Armando Cuva

CHARLES BECKER, *La Nuit Pascale*, avec une Introduction du R. P. J. A. Jungmann S. J. Traduction du R. P. B. Lavaud O. P., Desclée de Brouwer, 1953, pp. 208, 54 frs. b.

È uscita la traduzione francese della recente monografia del Becker sulla restaurata Vigilia Pasquale (*Wahrhaft Selige Nacht*, Herder, Freiburg in Breisgau, 1952). Il sottotitolo dato alla monografia, *Eine Theologie der Östernacht*, ci indica lo scopo voluto dall'Autore: scoprire ai fedeli la ricchezza teologica contenuta nei venerandi riti della santa notte di Pasqua. Il Becker ha raggiunto davvero lo scopo prefissosi ed ha saputo farlo unendo bene insieme e la serietà dell'indagine e la preoccupazione pastorale. Pregio dell'opera il frequente ricorso alla Sacra Scrittura per illustrare compiutamente le profondità del mistero pasquale. La lettura del lavoro riesce così un'ottima preparazione per seguire e vivere le varie fasi della solenne e suggestiva funzione. Precede, come nell'edizione originale, una breve introduzione di carattere storico del P. Jungmann e il testo liturgico bilingue (latino e volgare). Il traduttore, P. Lavaud, ha saputo presentare tutto in uno stile vivace e attraente. La traduzione si presenta anche in bella ed elegante veste tipografica: formato piccolo, copertina robusta ed illustrata, carta ottima, caratteri nitidi.

Sac. Armando Cuva

TIMON-DAVID, *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens*, 15e édition, Procure Timon-David, Mont-Riant, Sainte Marthe, Marseille, 1954, pp. 264.

Bisogna essere grati alla Procura Timon-David di Marsiglia per aver rieditato questo classico volume sulla confessione dei giovanetti, scritto dal Can. Timon-David, uno dei più grandi educatori e pedagogisti del secolo scorso.

Da lungo tempo l'opera era esaurita, e molti che avrebbero desiderato averla, erano nell'impossibilità di poterla ottenere.

Di quest'opera magistrale, di questo capolavoro nel suo genere, rimane ancor oggi vero il giudizio che ne diedero Monsignor Mermillod e Mons. De Ségur, circa novant'anni fa.

Il primo così scriveva in data 5 aprile 1866: « Io non ho voluto ringraziarvi per il vostro volume; per il vostro *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens*, senza averlo prima letto per intiero. Io mi congratulo con voi per questo lavoro, che rivela la fede più viva, lo zelo più ardente e un'esperienza consumata nella direzione della gioventù. Il vostro libro diverrà un manuale pratico su questa importante materia, e avrà il suo posto legittimo accanto ai lavori del Gerson e del Lhomond. Voi unite alla scienza del sacerdote delle delicatezze materne, ed è facile accorgersi che voi amate i fanciulli in Dio e per Iddio, che voi avete vissuto in mezzo ad essi e che voi sapete realizzare ciò che S. Francesco di Sales raccomandava ai suoi sacerdoti nelle Costituzioni sinodali della Diocesi di Ginevra, quando loro citava queste parole di S. Pier Crisologo: "*Nutritor nisi totus fuerit redactus in parvulum, numquam parvulum perfectum perducet in virum*" ».

E il secondo aveva già espresso così i suoi sentimenti in data 22 ottobre 1865: « Non ho ancora completamente terminata la lettura del vostro importante trattato sulla Confessione dei fanciulli e dei giovanetti, ma non voglio attendere più oltre per esprimervi tutta la mia gioia e la mia felicità. È da lungo tempo che sognavo un libro di tal fatta, un direttorio destinato ad aiutare i sacerdoti in questo ministero verso i fanciulli, così ammirabile, così santificante, così soave e insieme così difficile, oggi più necessario che mai e disgraziatamente troppo poco compreso da un gran numero. Farò il possibile per raccomandare e far conoscere dappertutto il vostro lavoro, che è non solo buono, ma ottimo, ma eccellentissimo. Sono i veri principi tradizionali, i veri e puri principi romani, senza il minimo influsso di giansenismo e improntati da tutta la santità sacerdotale. Sono già diciassette o diciott'anni che mi sono votato quasi esclusivamente alla santificazione dei fanciulli e dei giovanetti: e perciò più che molti altri ho potuto apprezzare mille piccoli dettagli, frutto della vostra esperienza e che si incontrano

quasi in ciascuna pagina del vostro libro... ».

C'è solo da rimpiangere, sotto un certo aspetto, che non si sia potuto ripubblicare l'opera intiera, e si siano dovuti sacrificare dei brani che, pur essendo sorpassati, servivano tuttavia a illuminare l'esperienza e la genialità dell'Autore.

Da lungo tempo ne abbiamo promesso un'edizione italiana, che è quasi pronta, ma difficoltà estrinseche non ci hanno finora permesso la realizzazione di questo voto che ci sta tanto a cuore.

EUGENIO VALENTINI

BENEDETTO BAUR O. S. B., *La Confessione frequente*, Roma, Orbis Catholicus, pagine 270.

Questa traduzione italiana, compiuta sulla 6ª edizione tedesca, e contenente le modificazioni più recenti dell'Autore, dà al pubblico italiano la conoscenza d'uno dei problemi più importanti per la vita spirituale e presenta istruzioni, meditazioni e preghiere per quelli che ricevono frequentemente il sacramento della Penitenza.

La 1ª edizione tedesca uscì nel 1945, e le molte edizioni, susseguitesi in questi anni, sono una valida testimonianza del valore dell'opera.

Quantunque si risenta la presenza d'un clima e d'una mentalità differente dalla nostra, tuttavia si deve concedere che il dotto autore ha penetrato profondamente il problema studiato e ha presentato con efficacia le istanze moderne riguardanti tale pratica religiosa.

La parte più interessante è indiscutibilmente la prima, dove viene stabilita la problematica, e dove ci si indugia a risolvere il problema della educazione della coscienza, non tanto da un punto di vista psicologico, quanto piuttosto dal punto di vista teologico e soprannaturale.

Degne di nota sono le osservazioni che si fanno a proposito delle relazioni che intercedono tra la Confessione e la Direzione Spirituale, e la chiarezza con cui è annunciato il principio: « Non sarebbe giusto di voler mettere la Confessione frequente tanto strettamente in rapporto con la Direzione Spirituale, da perdere quasi di vista il lato sacramentale della Confessione, e porre in primo piano il vantaggio della cura d'anime. Il religioso e la religiosa, in ispecie, trovano la normale Direzione Spirituale nella stretta osservanza della vita regolare di comunità, nella vita claustrale come è intesa dalla regola e dai superiori ».

E quell'altro principio: « La Confessione frequente *presuppone ed esige* una vera vita interiore ».

Equilibrio e profondità sono dunque le doti di questo aureo libretto, adatto ai confessori, ai direttori spirituali, ai religiosi e in genere alle persone pie, che vogliono saper usare convenientemente di questo sacramento, come mezzo di perfezionamento spirituale.

EUGENIO VALENTINI

ANTONIO QUACQUARELLI, *La teologia antigiansenista di G. V. Bolgeni (1733-1811)*, Società Editrice Siciliana, pp. 144, L. 450.

Giunti al termine della lettura di quest'opera, viene spontaneamente da domandarsi: Ma che cosa ha voluto dimostrare l'Autore? Qual'è il fine per cui ha scritto questo libro? Del giansenismo italiano della fine del 1700 ci ha detto ben poco, dell'antigiansenismo del Bolgeni, altrettanto; e alla fine si sarebbe tentati di concludere che l'uno e l'altro sono stati un pretesto per esporre, in una maniera molto superficiale, alcune dottrine del Bolgeni, e costruire su di esse un saggio di filosofia della storia. Ma allora ci si potrebbe domandare se valeva la spesa prendere come soggetto di studio la produzione teologica del Bolgeni, o se non si poteva concludere altrettanto scegliendo un altro autore.

Mentre infatti c'è da riconoscere una certa informazione e cultura sull'argomento in questione, bisogna assolutamente sottolineare la mancanza d'una buona preparazione teologica per una retta valutazione del tema studiato. Non è infatti possibile giudicare di dottrine e polemiche teologiche, con un'informazione filosofica quale si può ricavare dallo studio della filosofia moderna.

Le prove di questo giudizio un po' severo si possono trovare quasi ad ogni pagina del libro.

Ci accontenteremo di dare alcuni saggi:

1) « Il superazionale (*sic!*) o l'irrazionale dell'infallibilità è in sostanza sul piano della razionalità storica; significa la infallibilità della dottrina della Chiesa come evidenza di proposizioni fondate su prole-

gomeni irrefragabili dell'etica e del buon senso morale » (p. 32).

2) « Il Pontefice è infallibile in quanto il suo cuore batte all'unisono con tutti i suoi fedeli da cui è espresso con democratica elezione » (p. 33).

3) « Questo primo intervento (l'intervento *ab extra* dello Spirito Santo, per garantire l'infallibilità del Papa) non veniva ad essere altro che il primo segno tangibile della grazia sul primo esponente della gerarchia dei fedeli in terra. Dall'intervento dello Spirito sul Pontefice si passa ovviamente al problema del contatto dello Spirito delle anime con ogni singolo fedele. Contatto che non può essere, come già detto, che di grazia » (p. 48).

4) « Sappiamo già che l'uomo agisce sempre liberamente, non costretto cioè da cause esterne. Ma è pur vero che egli è sempre dentro a quel cerchio di oggetti per cui di necessità non può che sceglierne uno » (p. 69).

5) « I bambini morti senza battesimo: ossia il problema della grazia » (p. 79).

6) « Anzitutto per il nostro teologo il peccato originale non consiste, quanto alla sua natura ed essenza, nella concupiscenza abituale, ma nella giustizia santificante (*sic!*) » (p. 82).

7) « L'inferno non è più un luogo, ma una condizione che determina una teoria rivelatoria» (p. 83).

8) « Il Bolgeni facendo coincidere il fisso col vivo sempre mobile cerca di superare certe posizioni morte del suo stesso campo. E così spunta in anticipo, da cattolico ontologista (*sic!*), le armi di quella che sarà la filosofia dello spirito di Hegel » (p. 116).

E ci limitiamo a queste citazioni di per se stesse evidenti tralasciando gli errori tipografici per cui il P. Modena diventa il P. Moderna (p. 13) e il papa Liberio diviene papa Liborio (p. 75), ecc.

Non ci resta che augurarci che l'indiscutibile buona volontà dell'Autore sia messa al servizio di lavori meglio preparati e in cui possa meglio valorizzare le sue doti d'ingegno e la sua preparazione storico-filosofica.

EUGENIO VALENTINI

H. VERBIST, *Le Suaire de Turin devant la science*, Éditions Universitaires, Bruxelles-Paris, 1953, pp. 97.

La questione sindonica è una di quelle cause che interessano ad un tempo gli studiosi e i profani: essa non lascia indifferente chi sente e vive profondamente la fede, a motivo delle conseguenze pratiche che la sua soluzione importa. La Sindone torinese è autentica? Allora abbiamo la fortuna di possedere i veri lineamenti del volto del Salvatore; e siccome il Salvatore sta al centro della storia umana e della formazione cristiana, quale efficace aiuto educativo l'esposizione della sua immagine « autentica » nelle scuole, nelle case, nelle chiese! La Sindone torinese non è autentica? Allora si faccia finita una buona volta con l'equivoco che minaccia la purezza di fede di vari ambienti.

Mosso da queste generalissime e nobili considerazioni e intenzioni il Verbist si decise ad intraprendere il suo coraggioso lavoro di chiarificazione e di critica. Egli infatti non affronta un problema particolare, ma il problema della Sindone, e lo analizza metodicamente sotto l'aspetto storico, esegetico, chimico, medico, archeologico, iconografico; è quasi incredibile il numero di questioni che mette in ordine, discute e risolve in poco meno di 90 paginette di testo. L'A. si dimostra aggiornato ed avveduto, portando la sua attenzione su una settantina di studi sindonologici, tra antichi e recenti. È anche oggettivo? Intenzionalmente crediamo di sì, sulla sua parola (p. 19); effettivamente riscontriamo troppa animosità per non nutrire qualche dubbio. Non si comporta spassionatamente, riferendo con calma gli argomenti pro e contro, ma convintissimo sostenitore qual è della falsità della Sindone, si lascia trascinare in uscite più emotive che razionali (per. es. la nota a p. 51). Talvolta appare addirittura sofista: parlando dell'argomento archeologico, si appoggia sull'autorità di H. Leclercq (p. 65), il quale dedicò al *Suaire* poche righe nel *Dictionnaire d'Archeologie et de Liturgie* (Paris, XV, 1953): *parce qu'il est faux* (son parole del dizionario). (Si sa come questo contegno spiacque a molti cultori della Sindone: essi avrebbero desiderato vedervi una trattazione serena e ampia della situazione: tante ricerche di studiosi di ogni specializzazione e orientamento spirituale devono pur contare qualche cosa nel campo scientifico. Non ci pare buon metodo l'ignorarli volutamente: esso indica anzi, per lo meno, una quotazione così alta di sè, da

rasentare la sicumera; e la sicumera non fa onore nemmeno ad uno studioso eminente). Tornando all'argomento, il Verbist fa intendere questo ragionamento di autorità: il Lenzuolo è falso perchè il Leclercq non ne tratta. Ma il Leclercq non ne tratta perchè dice ch'è falso: dunque? Evidentemente è un giochetto che spiace, per quanto sia molto marginale alla questione. Ed è marginale per questo: se un domani la Sindone venisse riconosciuta attraverso il metodo del radiocarbonio invocato dall'A. (e, per la storia, non da lui solo, nè da lui per il primo, a quanto ci consta: altri richiesero, in pubbliche assemblee e in scritti, l'analisi diretta del documento con tutti i metodi moderni, e questi « altri » sono proprio i detentori, sui quali molto poco nobilmente, perchè gratuitamente, è lanciato dagli antagonisti il sospetto della malafede, p. 73), dunque se un domani a mezzo dell'analisi al radiocarbonio la Sindone torinese venisse dimostrata di duemila anni fa, le induzioni del Leclercq cascherebbero se non proprio del tutto almeno per buona parte: non vorrà mica sostenere, « senza provare », che l'eventuale falsario del sec. XIV abbia avuto la diabolica avvedutezza di procurarsi una tela d'oltre un millenio d'età?! Abbiamo detto « senza provare », perchè ci sorprende l'illazione dell'illustre Leclercq. Egli ragiona: nel Medio Evo c'era una vera frenesia di reliquie (cfr. anche Verbist, pp. 20-29) specialmente del Signore; nel 1350 in occasione del giubileo, fu diffusa un'immagine del Santo Volto accompagnata da una preghiera indulgenziata: era naturale il desiderio di possederne una copia; era possibile farla; dunque fu fatta... la Sindone (!?). Non sorprende tale conclusione? Se si sta allo stretto ragionamento sorprende certo e molto. Ma avvertiamo dal contesto che l'illustre Storico dà come scontato il fatto, ricavandolo da altre fonti — i documenti del vescovo di Troyes del 1390 ai Canonici di Lerey, — e che il suo ragionamento mira a fornire una spiegazione « naturale » dell'origine della Sindone, aggirando lo scoglio dell'improvvisa apparizione come di « generazione spontanea » (p. 33). Ma anche così si tratta di ipotesi, e di ipotesi che urta contro diverse circostanze tecniche, sociali, artistiche. Comunque non è onesto presentare un'ipotesi, per quanto verosimile, come interpretazione unica e categorica, come storia. Noi prima di accettarla preferiamo attendere il verdetto dell'auspicata analisi scientifica. Questa ci dirà se la sostanza del Lenzuolo risale al sec. I o al XIV, se la figura impressavi è frutto di pittura o di reazione chimica o... di altro, se vi compaiono effettivamente traccie di sangue; la risposta troncherà molte discussioni attuali, delle quali alcune inutili o addirittura piccine. (A p. 14 è detto che il *Sudarium* può essere sorto come immagine pia illustrante la sequenza pasquale: « *quid vidisti in via? Angelicos testes, "sudarium" et vestes* ». A p. 74 si obbietta che il negativo fotografico poteva non essere ignoto ai medievali perchè usavano i sigilli, i quali sono bene dei negativi; ma a pp. 76-77 si fa intendere che un sigillo non può creare un « flou » del tipo del Volto dell'Uomo della Sindone).

Omettiamo senza rincrescimento numerosi altri rilievi, nell'attesa spassionata dell'esame chimico e radiologico; ci permettemmo gli accennati come doverosa esemplificazione d'omaggio all'oggettività, non per spirito polemico o in sostegno di qualche tesi particolare.

A p. 39 è incorsa una svista: crediamo che l'A. volesse dire Turin invece di Milan. Qualche imprecisione ortografica emerge nella bibliografia italiana (p. 6, nota; a p. 95, parecchie).

Il volume può essere letto con profitto da chiunque desideri farsi un'idea rapida, panoramica, critica e oggettiva della causa sindonica, a condizione, per quest'ultima, che nella lettura sappia sottrarsi al clima di animosità creato dall'A. con le piccole ironie nei riguardi dei sostenitori — studiosi evidentemente — dell'autenticità del Sudario di Torino.

G. DALLA NORA

Directoire pour l'Année « Dominique Savio », 8 Décembre 1954 - 8 Décembre 1955, aux Procures Salésiennes, Paris et Lyon, 1954, pp. 84.

I due Ispettori Salesiani di Francia si sono fatti promotori d'un anno intero di festeggiamenti in onore di S. Domenico Savio. Ecco qui un libretto che servirà di guida a tutti coloro che saranno incaricati di organizzare detti festeggiamenti.

Brevità, genialità, completezza si dànno la mano in questo piccolo libro, e c'è da desiderare che sia conosciuto e apprezzato in tutto il mondo salesiano.

Il libretto si divide in 3 parti. Nella prima si trova un cenno dei punti più salienti della vita del piccolo Santo, la sua

fisionomia spirituale e le lezioni pratiche che egli dona soprattutto alla gioventù di oggi. Nella seconda c'è il programma generale delle manifestazioni, e l'indicazione dei dettagli e del metodo per le realizzazioni pratiche. Nella terza è presentato il comitato dei festeggiamenti, i conferenzieri specializzati, la bibliografia sull'argomento e tutti i sussidi che sono posti a disposizione dei volonterosi. Questa iniziativa merita davvero di essere proposta come esempio per dimostrazioni analoghe, e il plauso incondizionato di tutti quelli che si occupano di azione salesiana.

EUGENIO VALENTINI

RODOLFO FIERRO TORRES S. D. B., *El Padre Luis Variara, Fundador de las Hijas de los Sagrados Corazones*, S. E. I., Madrid, 1954, pp. 248.

È una breve vita di questo grande salesiano che fondò una congregazione di suore al servizio dei lebbrosi di Agua de Dios, e che consumò la sua esistenza in questo ministero eroico. La penna di Don Rodolfo Fierro dell'Accademia Colombiana ritrae molto bene la figura e le virtù del Padre Luis, come era comunemente chiamato, e ne fa risaltare la grandezza dell'anima in mezzo alle difficoltà che non mancano mai a chi si dona interamente al servizio del prossimo.

Si percepisce subito come lo scrittore parli di persona direttamente conosciuta, e come nel contempo sia un esperto conoscitore della lingua e un buon pedagogista.

Questo libro servirà a far conoscere questo nostro Confratello e a richiamare ancora una volta l'attenzione dei lettori sugli eroismi della carità cristiana.

EUGENIO VALENTINI

GIOVANNI JUDICA CORDIGLIA, *Questioni medico-matrimoniali* (Biofisiopatologia della famiglia), Milano, Marzorati, 1952, pagine 134, L. 700.

L'Autore divide la sua trattazione in tre parti: 1) *La famiglia e la vita matrimoniale;* 2) *La vita procreativa* (Biofisiopatologia); 3) *La vita procreativa* (Anomalie, Attentati, Deviazioni). Il volume termina con una appendice sul tema « Continenza e purezza come preparazione al matrimonio », seguito da una buona bibliografia e un indice analitico.

Nella prima parte troviamo utili precisazioni sui temi: « Preparazione alla vita matrimoniale », « Fidanzamento e maturità psicosessuale » « Consanguineità ed ereditarietà », « Visita prenuziale » (che l'A. vuole facoltativa), « Sessualità e vita matrimoniale ».

Nella seconda parte, dopo una sintetica descrizione degli organi della riproduzione e del loro funzionamento, si tratta delle fecondazioni multiple e della superfetazione, della determinazione del sesso, della diagnosi di gravidanza, del parto indolore, della gravidanza ectopica o complicata dalla presenza di tumori, dell'aborto e delle operazioni ostetriche.

Sul tema ***Gravidanza e tumori*** ci sembra che l'egregio A. sia incorso in qualche inesattezza nel riferire il punto di vista della Morale cattolica nella nota 10 di p. 66. Egli scrive infatti:

« A proposito di operazioni chirurgiche in gravidanza, a seguito delle quali interviene la morte del feto o l'aborto, si deve tener presente che la Morale cattolica non condanna nè il medico che ha operato, o comunque consigliato, come neppure la madre che si è sottoposta all'intervento. Ciò per il principio che, se un'azione umana ha per effetto, anche quello non voluto, di procurare l'uccisione di un uomo, quest'azione non può essere imputata come delitto ».

Il principio vero che può giustificare tali interventi è questo: *Se un'azione umana ha per effetto accessorio, non voluto e non potuto impedire, di procurare l'uccisione di un uomo quest'azione non può essere imputata come delitto.*

L'A. prosegue: « Quando un conflitto sorge tra i diritti della madre e quelli del figlio, sono i diritti di due persone che stanno di fronte, e quando il diritto in causa è quello dell'esistenza — diritto primordiale e fondamento di tutti gli altri — ne segue che la vita di uno dei due individui non può essere subordinata come mezzo alla vita dell'altro e sacrificata agli interessi o anche alla conservazione di questa ».

Osservazione giustissima, quando si tratta di due individui qualsiasi, ma non applicabile nel nostro caso, nel quale c'è da tener presente:

1) che la madre, secondo l'ordine di

natura, è ordinata al figlio che porta in seno; è per il figlio, in questo stadio della sua esistenza;

2) che essa l'ha chiamato alla vita e l'ha posto nel suo apparato genitale;

3) che il feto non fa nulla per attentare alla vita della madre; ciò che attenta alla vita della madre è il carcinoma.

Ora se l'intervento per salvare la madre è certamente letale per il figlio, non è lecito; è lecito soltanto se v'è speranza di salvare ambedue le vite. Intervenire senza tale possibilità e speranza è praticamente sacrificare il figlio per la salvezza della madre.

L'A. termina la nota scrivendo: « Ciò abbiamo voluto aggiungere perchè è anche principio di morale naturale che il diritto personale non si può far valere con la violenza ».

A parte che la legittima difesa si può esercitare anche con l'uso della forza *cum moderamine inculpatae tutelae*, non sarà forse violenza contro il feto intraprendere un'operazione il cui effetto *certo* è l'interruzione della gravidanza? Giustamente l'A., nella nota 8 di p. 64, si è schierato con Gemelli e De Lorenzi nel considerare aborto diretto l'asportazione della tuba gravida, perchè « la morte del feto è conseguenza non certo accessoria all'intervento, e non si può dire che noi non lo si sia praticato senza aver ben chiara l'intenzione di uccidere il feto ».

Questa intenzione, dunque, si ha necessariamente tutte le volte che la soppressione del feto è *conseguenza certa* dell'operazione chirurgica sulla madre, si tocchi o non si tocchi materialmente il feto.

La stessa precisazione va fatta per la nota 9 di p. 65, dove si parla del trapianto intrauterino del feto nella gravidanza tubarica. « L'operazione — scrive l'A. — sotto il punto di vista morale, può essere eseguita anche se non ha buon fine, in quanto è permesso praticare su donna gravida tutti i provvedimenti, anche chirurgici, che si praticherebbero su una donna allo scopo di salvarne la vita ». Bisogna aggiungere: *quando c'è possibilità e speranza di salvare madre e figlio*. (Cfr. Tiburzio Lupo, *La « pietas materna » di fronte all'isterectomia e operazioni affini*, Torino, S.E.I., 1953).

La terza parte contiene utili osservazioni sulla sterilità primitiva e secondaria, sulla sterilità volontaria e sterilizzazione, sulla sterilità facoltativa mediante il metodo Ogino-Knaus, sulla fecondazione artificiale e sull'aborto terapeutico.

Circa il metodo Ogino-Knaus così si esprime l'A. dopo un attento esame delle opinioni pro e contro del campo medico: « Come si vede, tale metodo ha dei fautori e dei detrattori: presenta indubbiamente al suo attivo molti successi, specie se applicato in donne a ciclo mestruale regolare e se mantenuto in limiti più larghi ».

Nella nota 1 di p. 94, si dice che è lecito il prelievo dello sperma per la fecondazione artificiale mediante la puntura della coda dell'epididimo o del dotto deferente o mediante massaggio delle vescichette seminali o da polluzione involontaria. Così pensarono infatti alcuni teologi, ma poichè tale opinione è in contrasto con quanto disse in proposito Pio XII ai medici cattolici il 30 settembre 1949, ormai essa è abbandonata.

Ottima invece la trattazione sull'aborto terapeutico. Insieme al più completo lavoro del prof. Di Francesco *Il diritto della nascita* (Studium, 1952), essa ingaggia una nobile e santa battaglia per far scomparire del tutto dalle cliniche ogni volontaria interruzione di gravidanza, vero omicidio in quanto uccisione volontaria del feto, che inoltre non è mai senza conseguenze, anche gravi, per la madre; e quindi è molto malamente denominata « aborto terapeutico ».

Ottima pure l'Appendice, dalla quale stralciamo volentieri qualche preziosa affermazione dell'illustre Docente di Medicina legale nell'Università di Milano e valoroso studioso della S. Sindone.

« La castità e la continenza sono la vittoria e il trionfo dell'uomo spirituale, significano la conservazione delle linfe destinate ai sacri germogli della vita » (p. 108). « Il fine procreativo è l'unico motivo che giustifica l'azione sessuale, e tale fine non può essere raggiunto che nell'ambito del matrimonio. Alla sposa il giovane deve portare quello che egli dalla sposa desidera abbia a portare e possedere. Sarebbe estremamente egoistico il volere quello che non si può dare; sull'egoismo non si può costruire una famiglia » (p. 110).

Tiburzio Lupo

F. Prosperini, *L'ostetrica e la sua missione*, Studium, Roma, 1954, pp. 230.

Di ostetricia questo volume non ha che il desiderio del clima ed una sessantina di pagine complessive, distribuite qua e là (pp. 7-12, la dignità della missione del-

l'ostetrica; pp. 95-102, rapporti con il medico, le colleghe e l'autorità; pp. 135-146, morale coniugale e pratiche maltusiane; pp. 177-182, battesimo nell'esercizio dell'ostetricia). Per il resto, che quantitativamente rappresenta i due terzi, si presenta come un riassunto generico di dottrina cristiana e perciò potrebbe essere indicato a qualsiasi categoria di persone. Infatti ripete fedelmente lo schema tradizionale, sia nelle tre parti in cui è diviso (fede, legge, grazia), come nello svolgimento dei singoli capitoli. Non ha ripensamenti o motivazioni o coordinamenti che invitino a riflettere e che diano convincimenti: esso suppone una disposizione leale e pacifica verso la verità da parte del lettore, e nel contempo suppone che non abbia alcuna informazione delle verità e delle leggi della religione. Per tale doppia circostanza risente di una casistica talora un po' lontana e formale e di un metodo, a nostro parere, non sufficentemente giustificato alla mentalità critica moderna a proposito di alcune questioni scottanti. È un manuale senza pretese per professioniste ostetriche cristiane e di buona volontà. Svolge con particolare attenzione ed efficacia il problema dell'aborto (pp. 107-132), di cui considera l'aspetto biologico, morale, giuridico, sociale. Convincenti le risposte alle obbiezioni (pp. 123-128); non egualmente convincenti le soluzioni prospettate per le varie circostanze della cooperazione, riferite dal De Ninno (pp. 111-114): non tengono in sufficente conto, ci sembra, il principio dell'unità della persona umana e della totalitarietà della sua azione: anatomizzano talmente il fatto da sfigurarlo e da sconcertare.

A conclusione della trattazione il volume riporta il discorso integrale di Pio XII alle ostetriche (29 ottobre 1951); non vi appone alcuna parola di commento, perchè considera commento l'esposizione precedente: effettivamente in questa fa frequente appello al discorso. In bibliografia — di una quindicina di citazioni in tutto — riferisce qualche libro sulla morale e la missione infermieristica. È munito, infine, di un accurato indice analitico delle materie, che permette una rapida e sicura consultazione di oltre un centinaio di voci.

L'editrice Studium ha creduto bene di iscrivere il lavoro di Mons. Prosperini nella collezione dei quaderni professionali, seriandolo come decimo.

G. Dalla Nora

Antonio Lanza - Pietro Palazzini, *Principi di Teologia Morale*. II: « Le Virtù ». Editrice « Studium », Roma 1954, pp. 511; L. 2000.

Il numero precedente di questa Rivista reca la recensione di « *Principi di Teologia Morale*, I: Teologia Morale generale » di Lanza-Palazzini.

Siamo lieti di presentare ora il II volume « Le Virtù ». Tutti i pregi riscontrati nel I volume, si ritrovano ugualmente in quest'altro. Vanno ripetute e confermate le lodi della precedente recensione. (Vedi « Salesianum », aprile-settembre 1954, nn. 2-3, p. 449). Un elogio distinto bisogna tributare per aver saputo raggruppare in un unico volume tanti aspetti diversi della Teologia Morale, con un ordine strettamente logico. Sotto un titolo ben indovinato « Le Virtù », gli Autori hanno potuto studiare ed esporre tutta l'attività umana nelle sue relazioni verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo. Un brevissimo sguardo all'indice farà comprendere l'estensione della materia trattata e il nesso intimo che la congiunge tutta.

L'aspirazione di ogni uomo verso Dio fine ultimo è raggiunta con le virtù teologali della Fede, Speranza e Carità; e l'uomo manifesta a Dio la sua sottomissione di creatura mediante la virtù della Religione, la quale ha la sua attuazione nel culto.

Per la sua dignità di persona l'uomo deve rispettare se stesso, sia per quanto riguarda i beni dell'anima e del corpo, sia per i beni esterni.

Per la sua natura sociale l'uomo ha bisogno di regolare i suoi rapporti col prossimo. Sono studiati i doveri di stretta giustizia (riguardanti i diritti e doveri naturali ed acquisiti, individuali e sociali), e i doveri connessi con la giustizia (pietà, veracità, fedeltà, gratitudine) e le altre virtù cardinali (prudenza e fortezza), per chiudere con i doveri di carità (fra cui per es. lo studio dell'elemosina, dello scandalo, e della cooperazione al male).

Gli Autori non hanno fatta un'analisi di proibizioni e di violazioni, ma hanno saputo parlare di virtù, che inclinano agli atti da loro comandati. Il lavoro espone con chiarezza ed ampiezza sufficiente la dottrina (non ignorando le questioni più attuali), ma tralascia la casuistica. Questi pregi — non ultimo la lingua italiana — rendono l'opera quanto mai opportuna e utile, sì da raccomandarla a tutte le persone colte, anche ai sacerdoti, sebbene sia destinata ai

laici. Mentre auguriamo una larga diffusione del presente volume, facciamo voti per aver presto anche l'ultimo: I Sacramenti.

ANGELO GENTILE

L. PISCETTA - A. GENNARO, S.D.B., *Sommario di Teologia Morale*, Seconda edizione aggiornata coi recenti documenti Pontifici, S.E.I., 1954, pp. XL-899.

Nell'accingerci a recensire la seconda edizione di questo Sommario, ci sentiamo in dovere di premettere un dato molto concreto circa la bontà sostanziale di quest'opera del Ch.mo Prof. Gennaro, la quale, sebbene assolutamente personale, come in altre pubblicazioni di Teologia Morale, reca il nome del venerato maestro D. Luigi Piscetta. In meno di un anno, e cioè entro il 1951, furono esitate tutte le 3000 copie della prima edizione, indubbia testimonianza dell'accoglienza fatta a questo sommario dai laici e dai sacerdoti, desiderosi i primi di incontrarsi con la Teologia Morale, i secondi di ritornare sulle nozioni e sui principi già affrontati su testi scritti in latino, su un compendio redatto in italiano.

Quest'accoglienza dirige il giudizio personale riguardo al Sommario, che potrebbe essere intentato secondo un determinato punto di vista, per es. in base all'attesa di un manuale preparato unicamente per i confessori; giacchè in tal caso potrebbesi esprimere il desiderio di vedere sveltita la trattazione di certe parti che non interessano il confessionale, ampliata invece quella della parti che riguardano direttamente questo sacro ministero. Soprattutto, si desidererebbe vedere accompagnata ogni parte della sistemazione scientifica della norma remota della Morale Teologica con la considerazione del modo con cui si presenta immediatamente tale materia nella norma prossima della coscienza dei fedeli.

Quindi tenendo conto della « plurivalenza » del Sommario di T. M., non c'è che da riconoscergli il pregio dell'Opera da cui è ricavato, pregio non solo proclamato dai Moralisti, ma espresso ancora, come si è detto, dal notevole esito editoriale della prima edizione.

Nella nuova edizione il Ch.mo A. con la diligenza che l'ha guidato nell'illustrare i documenti pontifici che figurano nella prima, ha tenuto presenti quelli pubblicati dal 1951, primissimo fra tutti la recente Costituzione Apostolica *Christus Dominus* (6, 1, 1953), le cui disposizioni normative, accompagnate da un sobrio ma completo e preciso commento, furono inserite nel capitolo del digiuno eucaristico.

Anche in questa seconda edizione la chiarezza dei concetti e la completezza della trattazione, nonchè la studiata veste tipografica tendente a dare rilievo con tre diversi caratteri alle varie parti della esposizione, fanno presagire un esito lusinghiero, non dissimile da quello ottenuto al primo apparire del Sommario

EMILIO FOGLIASSO

ALFRED FRISCH, *Une réponse au défi de l'histoire*, Collection « Questions Actuelles », un vol. 12,5 × 19 cm., 200 pp. sous couverture illustrée, 60 frb.

Quelles sont les vraies structures de notre économie? Nous ne sommes plus dans une société prolétaro-bourgeoise comme dans la première période d'industrialisation, mais plutôt dans une phase capitaliste-bureaucratique. Toutefois nous ignorons les vrais ressorts de nos structures actuelles, car l'évolution réelle est allée plus vite que nos schémas intellectuels.

D'une façon générale, nous essayons de faire face à des problèmes avec des institutions et des instruments d'avant hier. La complexité des problèmes économiques, par exemple, dépasse de loin les possibilités d'un député moyen, appelé à en décider. Dans ces conditions s'est développé partout une technique presque clandestine de la vie économique, que, à défaut d'un mot mellieur, il faut bien appeler la technocratie, bien que cette technocratie ne corresponde pas à celle des managers de Burnham.

Le grand intérêt du livre d'Alfred Frisch réside dans une série de documents qui nous montre ce qui se passe en réalité. Depuis une quinzaine d'années il est souvent question de la relève du capitalisme; Frish nous montre que cette relève est peut-être déjà en train de s'accomplir et qu'il serait temps d'en prendre conscience afin de construire cette communauté humaine de travail qui est la réponse au défi que l'histoire nous pose aujourd'hui.

On ne pourra plus dorénavant parler d'économie ou de politique sans avoir pris connaissance des analyses et des pronostics d'Alfred Frisch.

ERIK PETERSON, *Le livre des Anges*, Texte français de C. Champollion, Préface de J. Daniélou, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.

Il notissimo convertito e studioso di letteratura cristiana antica aggiunge con questo libro alle sue numerose ed apprezzate pubblicazioni, un'opera della più alta importanza, che P. Daniélou nella prefazione non esita a definire « il capolavoro di Peterson ». Vi vediamo infatti convergere le tre principali linee direttrici di tutto il suo pensiero, cioè quella liturgica politica e mistica.

In pagine di limpidezza cristallina e dense di richiami scritturistici e patristici, egli viene solidamente dimostrando l'importanza essenziale, per quanto ordinariamente trascurata, della dottrina degli Angeli nella costituzione stessa della Chiesa, nel suo culto e nella sua vita mistica.

Dopo aver illustrato le intime relazioni tra la Gerusalemme celeste e la Chiesa di cui fanno parte anche gli Angeli e i Santi del cielo, Peterson espone e dimostra la sua tesi centrale, secondo la quale il culto cristiano è una partecipazione alla celeste liturgia degli Angeli e dei Beati, mentre dall'altro canto vi sono nella tradizione numerose testimonianze di una partecipazione degli Angeli al culto ufficiale della Chiesa, specialmente nell'amministrazione dei Sacramenti e nella preghiera liturgica.

Infine l'Autore dimostra, ed è un altro tratto caratteristico della sua opera, come anche tutta la vita mistica della Chiesa non sia altro che una partecipazione alla vita degli Angeli, la quale si esaurisce nell'essere una perenne e vivente lode di Dio.

In tutto questo non va dimenticato l'aspetto « politico » tanto caro a Peterson: la presenza degli Angeli nella vita e nel culto della Chiesa, esprime il fatto che esso è un culto pubblico e ufficiale; e siccome gli Angeli hanno una relazione col mondo politico-religioso del cielo, così anche il culto della Chiesa entra per mezzo loro in un rapporto necessario con la sfera politica, nel senso che la preghiera della Chiesa celeste, come quella della Chiesa terrestre, è una preghiera ufficiale, ossia la preghiera di una città o corpo « politico ».

Le livre des Anges costituisce un notevolissimo esempio di una solida ed erudita ricerca nelle fonti scritturistiche e patristiche, che apre vasti e impensati orizzonti non solo per la speculazione teologica, ma anche per la vita spirituale.

G. QUADRIO

L. CERFAUX - J. COPPENS - R. DE LANGHE - V. DE LEEUW - A. DESCAMPS - J. GIBLET - B. RIGAUX, *L'Attente Du Messie* (Collana «Recherches Bibliques»), Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1954, in -8°, pp. 188, frs. 150.

Il moltiplicarsi delle giornate e dei convegni tra gli studiosi di materie bibliche in ormai numerose nazioni costituisce la più evidente conferma del favore incontrato da simili iniziative e del riconoscimento della loro utilità e proficuità. Nessuna meraviglia pertanto che anche le pubblicazioni miranti a rendere accessibili a più larga cerchia i frutti migliori ivi maturati riscuotano un notevole plauso ed interesse.

Una di queste è il nitido volume offerto da amici, colleghi, discepoli al ch.mo Prof. J. Coppens della Facoltà Teologica dell'Università di Lovanio in occasione del suo 25° anno d'insegnamento e contenente buona parte delle lezioni tenute nel 1952 alla quarta sessione delle *Journées Bibliques* di Lovanio. Il Messianismo è il tema generale ivi trattato, uno tra i più importanti argomenti della teologia e della storia biblica, e di grande attualità per i problemi posti alla scienza del nostro tempo.

A volte questi problemi, più che essere definitivamente risolti, vengono solo avvivati e riproposti, tuttavia la fecondità dell'incontro ha portato a dei risultati positivi, che indubbiamente non sfuggiranno all'attento lettore.

Un articolo preliminare del presidente della Sessione, P. Beda Rigaux, O. F. M.; (*L'Étude Du Messianisme. Problèmes et Méthodes*, pp. 15-30) traccia il quadro generale dell'argomento, rilevandone la centralità e la difficoltà di trattazione, causa la molteplicità e le divergenze profonde delle interpretazioni proposte dalle varie scuole, ed imposta nel loro contesto specifico le singole trattazioni. Queste possono distinguersi in due gruppi, secondo che l'ac-

cento è posto sul dialogo o sul contributo immediato.

Mirano a mantenere il dialogo con il pensiero biblico contemporaneo i tre studi di J. Coppens. Nel primo (*Les Origines Du Messianisme. Le Dernier Essai De Synthèse Historique*, pp 31-38) si presenta l'importante sintesi storica sulle origini delle credenze messianiche recentemente pubblicata dal Mowinckel, uno dei più eminenti rappresentanti della scuola Scandinava (S. Mowinckel, *Ham som kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testament og pao Jesu tid*, Copenhagen, 1951), rilevandone con nervosa ed ordinata critica meriti e lacune. Notevole in esso (e pertanto giustamente segnalato nelle *Conclusioni* (pagina 184) come uno degli apporti più significativi) il profilo tracciato dal C. della speranza messianica d'Israele nei suoi successivi momenti (p. 37).

Lo studio dedicato alla profezia dell'Emmanuele, *Is. 7, 14-17*, (pp. 39-50) prende le mosse da un articolo di J. J. Stamm, professore all'Università di Berna, (*La Prophétie d'Emmanuel* in « Rev. Téol. Philos. », 1944, pp. 1-27), in cui si nega l'interpretazione messianica e cristologica letterale del passo, per concludere, attraverso ad una serrata disamina degli argomenti addotti, in favore della sentenza tradizionale, riconosciuta, nonostante tutto, come la più verosimile. Esso riceve naturale complemento nell'altro studio del C., *La Prophétie de la ʿAlmah*, apparso in « Eph. Theol. Lov. », 38 (1952), pp. 648-678, ove più direttamente si considera l'aspetto cristologico della profezia.

Di schietto aggiornamento è l'esposizione critica della cristologia paolina nell'interpretazione del Can. L. Cerfaux (*La Christologie de Saint Paul*, pp. 139-153), che il Coppens presenta in forma veramente nutrita in base al secondo dei tre volumi destinati dall'eminente suo collega alla delineazione della teologia dell'Apostolo (L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, in « Lectio Divina », t. VI, Paris, 1951).

Affini per tono ed impostazione appaiono pure altri due studi: quello di V. De Leeuw, O. F. M. Cap., (*Le Serviteur De Jahvé Figure Royale ou Prophétique?*, pp. 51-56), che, riprendendo un tema già altrove sviluppato (cfr. *De koninklijke Verklaring van de Ebed-Jahweh-zangen* in « Eph. Theol. Lov. », 38 (1952), pp. 449-471), sottolinea il carattere tipicamente regio, nonostante indubbi elementi profetici, del Servo di Jahweh, permettendo così di riallacciarne la figura alla dinastia davidica, l'unica riconosciuta legittima dai profeti, e facendola pertanto rientrare in un tema messianico tradizionale, sia pure innalzato ad un livello fino allora insospettato; e quello di R. De Langhe (*Judaïsme ou Hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament*, pp. 154-183), che rileva l'importanza di primo piano dell'elemento semitico-giudaico per una sempre più piena comprensione dell'intera letteratura neotestamentaria. Anche se ai margini del tema del convegno, quest'ultimo studio riesce utile ed interessante per la messa a punto, vibrata e ricca d'esemplificazioni nel campo sia lessicografico che dottrinale attinte agli studi più recenti, di un problema tanto dibattuto ed attuale.

Convergono invece più immediatamente sul tema del Messianismo le tre trattazioni costituenti la parte centrale del volume. A. Descamps (*Le Messianisme Royal dans le Nouveau Testament*, pp. 57-84) studia due gruppi di testi neotestamentari, quelli che esprimono o suppongono un rapporto di filiazione tra Gesù e Davide e quelli che presentano, attribuendole a Gesù, le parole: *basileùs*, *basileìa*, *basileùô*, re, regno, regnare, e così conclude: « Il messianismo regio e davidico ha ispirato a Gesù ed ai primi cristiani espressioni d'un doppio tipo e d'una doppia portata. Le une, del genere *Figlio di Davide*, hanno soprattutto per effetto d'illustrare il mistero dell'origine umana di Gesù, sottolineando conformemente al senso letterale di parecchie profezie messianiche dell'Antico Testamento, l'inserzione *carnale* di Gesù nella stirpe depositaria delle promesse fatte da Dio a Davide. Il vocabolario *basileùs*, ecc., per parte sua, servì soprattutto, a dispetto dell'ambiguità che segnò il suo primo uso per i contemporanei di Gesù, a consacrare l'idea d'un regno celeste del Salvatore » (p. 84).

J. Giblet (*Prophétisme et Attente d'un Messie Prophète dans l'Ancien Judaïsme*, pp. 85-130), allo scopo di chiarire l'origine della figura di Gesù Messia-Profeta quale risulta dai libri del N. T., si pone il quesito: « Quale fu l'atteggiamento dei diversi circoli giudaici di fronte al profetismo? In quali ambienti si è considerato il Messia come un profeta ed il profeta per eccellenza? E quale idea ci si faceva del suo ruolo profetico? » (p. 86), cercando di rispondere attraverso ad un'attenta analisi delle dottrine proprie degli Scribi e Farisei e degli ambienti apocalittici sia popolari che letterari, con particolare riguardo alla setta della Nuova Alleanza.

L. Cerfaux infine (*Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu*,

selon l'Évangile de S. Jean, pp. 131-138) illustra il profondo significato dottrinale che assumono i miracoli nel Vangelo di S. Giovanni. Questi sono indicati con due vocaboli ben differenziati tra loro, cioè *sêmeia* (= segni) e *erga* (= opere), l'uno colto regolarmente sulle labbra dei testimoni e l'altro per lo più usato da Gesù. Si tratta in realtà di termini e concetti che S. Giovanni non sceglie a caso, ma deriva dall'ambiente letterario dell'A. T., sviluppandoli ed applicandoli a Gesù. I miracoli infatti ci rivelano il Figlio di Dio, in quanto manifestazioni della sua Potenza. Anzi, per il simbolismo, che tanta parte ha nel vangelo, il miracolo è questa stessa Potenza in atto, per cui vedere il miracolo è raggiungere e contemplare la Potenza spirituale di Gesù. I miracoli di Cristo inoltre sono le opere di Dio. Per esaurire il contenuto dottrinale della formula non è sufficiente dire che il Cristo copia il Padre nella Sua attività. No; Gesù, facendo i *suoi* miracoli, compie le opere *proprie* del Padre. Pertanto quando noi vediamo un miracolo di Gesù, noi vediamo in realtà, spiegata dinanzi a noi, l'attività del Padre. Vedere l'attività del Padre è vedere il Padre in atto di agire ed è quindi contemplare il Padre nel suo proprio essere. Nel miracolo si può dunque cogliere d'un solo sguardo il Figlio ed il Padre ch'Egli manifesta. Si raggiunge qui il punto senza dubbio culminante della teologia giovannea.

Come traspare dalla rassegna, il contenuto dottrinale del volume è notevolmente ricco. Unito com'è all'abbondante ed aggiornato commento bibliografico che accompagna le singole trattazioni, non mancherà certo di farlo riuscire utile e gradito a chiunque l'accosterà.

G. G. Gamba

PATRES SOCIETATIS IESU FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa*, iuxta Constitutionem Apostolicam « Deus Scientiarum Dominus », La Editorial Católica, Madrid, 1953, 4 voll. di complessive pp. 4186.

Siamo lieti di presentare in una rapida visione d'insieme questa Somma di Teologia dommatica, che, giunta per ultima nella lunga serie di manuali teologici apparsi in questi ultimi anni, si è in breve affermata fino a raggiungere, a nostro parere, il primo posto.

Ecco i principali pregi, che ci sembrano garantire questa sua posizione di eccellenza, rispetto agli altri manuali destinati alle scuole teologiche.

Anzitutto è un lavoro in collaborazione, che riassume e sfrutta la competenza di illustri docenti di teologia in varie facoltà spagnuole. L'unità di indirizzo e di criteri, che potrebbe in tali casi essere in pericolo, è garantita del fatto che gli autori appartengono tutti alla Compagnia di Gesù e quindi nelle questioni libere e discusse si attengono di preferenza alle posizioni caratteristiche dei loro grandi Maestri.

La dottrina è svolta con sufficiente ampiezza, per cui non ci troviamo solo di fronte ad un arido sommario che l'insegnante dovrà sviluppare e integrare con largo impiego di tempo e fastidio degli allievi, obbligati a scrivere quanto non trovano nel testo. Sono anche evitati gli eccessivi sviluppi, proprii delle monografie teologiche specializzate, e non consentiti in una trattazione scolastica, di carattere istituzionale. La materia ha il suo giusto svolgimento, che mette in debita luce le questioni fondamentali e accenna con sufficiente cura anche alle questioni secondarie, alle obiezioni ed alle varie precisazioni moderne, apportate ai singoli trattati.

La dottrina è solida e sicura, saldamente fondata sulle fonti positive, che hanno la conveniente valorizzazione e documentazione, in buona proporzione con la trattazione speculativa.

Ampie e accurate note bibliografiche aggiornano ogni questione ed offrono preziose indicazioni per ulteriori indagini e approfondimenti dei docenti e dei discenti.

A ciò si aggiungono l'ordine e la chiarezza, che rendono il lavoro pregevole anche dal punto di vista metodologico e didattico. A questo riguardo si desidererebbe talora maggior aderenza al nesso logico ed alla distinzione delle questioni, onde permettere all'insegnante di condurre gli alunni gradatamente alla comprensione di tutta la materia. Soprattutto il trattato *De Deo Trino*, nella parte speculativa, ci sembra che avrebbe guadagnato molto, dal punto di vista didattico, se fosse stato svolto secondo l'ordine e la divisione della Somma Teologica di S. Tommaso, che sa mirabilmente graduare le questioni e presentarle successivamente e ordinatamente con sapiente accorgimento didattico, reso necessario soprattutto dalla particolare difficoltà della dottrina trattata.

Ci paiono invece degni di speciale menzione i Trattati *De Ecclesia*, *De Verbo Incar-*

nato e *De Beata Maria Virgine*, in cui soprattutto si riscontrano quei pregi dottrinali e didattici, che impreziosiscono le altre parti dell'opera.

La veste tipografica è accurata e facilita l'uso del testo, dando il dovuto risalto alla materia a seconda dell'importanza dei singoli temi.

Soprattutto per queste ragioni ci sembra che questa pregevole pubblicazione, che onora altamente la « Biblioteca de Autores Cristianos », a cura della benemerita Editorial Católica, non mancherà di incontrare il favore di quanti attendono all'insegnamento del domma e sarà per gli studenti di Teologia un valido aiuto e un fedele strumento di lavoro, nell'apprendimento della Teologia dommatica.

D. Bertetto

Nazareno Camilleri, S. D. B., *Confessori educatori*, Scuola salesiana del Libro, Catania, 1953, pp. 294.

S. Giovanni Bosco si era proposto di redigere un Manuale ad uso dei Confessori della gioventù. Le molteplici occupazioni gli impedirono di realizzare tale provvido disegno. Tuttavia il ministero sacerdotale di S. Giovanni Bosco è tutto incentrato nell'augusto sacramento del perdono ed i suoi esempi ed insegnamenti costituiscono una maniera preziosa per chiunque debba esercitare la *ars artium*.

Don Camilleri ha messo mano all'ardua impresa di realizzare il desiderio del Padre e ci ha dato un pregiato Manuale per i Confessori.

La Confessione, il Confessore, il Penitente: ecco le tre parti in cui è organicamente distribuita e articolata la complessa materia, con stile chiaro e persuasivo, con ricchezza di dottrina, e di esperienza pastorale, attinta dall'abbondante bibliografia citata e dalla pratica di tale ministero.

I documenti del magistero pontificio e gli esempi ed insegnamenti pastorali di S. Giovanni Bosco sono le precipue fonti, da cui prendono sviluppo le varie questioni trattate.

Il fine che domina ogni pagina è quello di portare il confessore ed il direttore spirituale ad adeguarsi sempre meglio alla sua difficile ed altissima missione di formatore ed *educatore delle coscienze cristiane, attraverso la Confessione*, secondo le sapienti norme impartite da Pio XII, al Congresso sacerdotale di Nancy, nell'aprile 1952.

Il lavoro di Don Camilleri riesce perciò un prezioso *vade-mecum* di immediata praticità per quanti sono strumenti dello Spirito Santo nel mirabile compito di condurre le anime alla grazia ed alla santità con il ministero della riconciliazione.

D. Bertetto

S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Theologica*, 2 voll., Marietti 1954, pp. XVII, 231; XI-441.

L'Editrice Marietti prosegue con celerità ed accuratezza l'Edizione torinese delle opere di S. Tommaso, curata dai benemeriti Confratelli del Dottore Angelico, onde renderne sempre più accessibili tutte le opere, in attesa che l'Edizione Leonina giunga al termine dei suoi ardui e diuturni lavori.

I due volumi che presentiamo, ci offrono gli *Opuscula theologica*, a cura di P. Verardo O.P. (vol. I, *De Re Dogmatica et Morali*) e di P. Spiazzi O.P. (vol. II, *De Re Spirituali*), con l'*Expositio super Boetium De Trinitate et De Hebdomadibus*, curata da P. Calcaterra O.P.

Sobrie e limpide introduzioni preparano convenientemente il lettore al diretto esame del testo, accuratamente presentato secondo le migliori edizioni, in nitida veste tipografica. Pur tenendo conto del fine prevalentemente pratico dell'Edizione (cfr. vol. II, p. VII), si desidererebbero talora maggiori informazioni e precisazioni critiche e dottrinali. Così, nell'*Expositio in Salutationem Angelicam* (vol. II, p. 241) troviamo il testo: « Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam ». Non si dice però nulla circa il motivo per cui è stato preferito all'altra lezione: « Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec *originale*, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit... », sostenuta con vigore da autorevoli Autori (come ad es. I. Rossi C. M., *S. Thomae Aquinatis Expositio salutationis angelicae*, Divus Thomas Plac. 1931, pp. 453-57) e circa la questione tempestiva della dottrina di S. Tommaso in ordine alla Immacolata Concezione.

D. B.

P. Luigi Pazzaglia, O.S.M., *Poesia dell'immacolata*, L.I.C.E., Torino, 1953, pagine VIII, 455.

« La Vergine è il fiore della poesia », ha detto Heine, poeta, ebreo e incredulo. Per convincersene basta dare uno sguardo alle composizioni poetiche di ogni lingua.

Attraverso la poesia, le verità mariane esposte dai teologi nei loro trattati, si semplificano, acquistando la luminosità dell'intuizione immediata, e rivelano il fascino che le pervade e attrae i cuori verso la comune Madre.

P. Pazzaglia, dopo vari anni di ricerche e di studi, si è proposto di darci l'esposizione sistematica e completa della teologia mariana alla luce della poesia italiana di tutti i tempi.

Al volume dedicato al trionfo dell'Assunzione (di cui abbiamo già parlato, cfr. « Salesianum », XIV, 1952, pag. 161), fa ora seguito quello sull'Immacolata. Sono recensiti 252 autori, che cantano l'Immacolata Concezione di Maria, nei suoi molteplici aspetti dottrinali, offrendo una significativa documentazione poetica delle varie fasi, attraverso le quali è passata la controversia immacolatista, nella lunga storia della sua progressiva esplicitazione ed affermazione, fino al trionfo della definizione dommatica e della concorde fede della Chiesa Cattolica.

P. Pazzaglia sa opportunamente delineare tale sviluppo, e farlo rilevare attraverso abbondanti citazioni poetiche, con le quali illustra pure i vari argomenti scritturistici e teologici sui quali poggia l'insigne privilegio originale di Maria. Viene infine un'antologia poetica che raccoglie le migliori composizioni a gloria dell'Immacolata.

Ne risulta così una vera Mariologia poetica, che completa la mariologia teologica e ne rivela la bellezza e l'incanto.

La splendida veste tipografica e le numerose illustrazioni fuori testo, tratte dai capolavori della pittura, conferiscono notevolmente all'intrinseco pregio del volume.

D. B.

P. Luigi Pazzaglia, *Conferenze Mariane*, Serie Prima: « Grandezze di Maria », L.I.C.E., Torino, 1954, pp. 223.

I privilegi della Madre di Dio sono ampiamente presentati da un oratore, che li ha studiati e tradotti in stile oratorio, vivo e moderno, particolarmente utile a quanti attendono al ministero della parola.

D. B.

Luigi M. Canziani, *Ogni giorno con Maria*, Massimo Editore, Milano.

L'Autore si propone di presentare per ogni giorno dell'anno liturgico una lettura mariana, attinta dalla teologia e dalla storia delle apparizioni e delle feste mariane, onde destare « una scintilla di luce e una fiamma di amore per ogni vita cristiana e religiosa ».

Sono pagine vibranti di fervore mariano, che si comunica a quanti le accostano per trarne alimento alla loro fede ed alla loro pietà.

D. B.

F. M. Bauducco, S. I., *Storia di un domma*. Collezione opuscoli apologetici S.O.S., Chieri, 1954, pp. 68.

È una sintetica, chiara e sicura esposizione del contenuto dottrinale e pratico della definizione dommatica dell'Immacolata Concezione, attraverso alle principali fasi della sua storia.

Il volumetto si inserisce tempestivamente nella nota Collana S.O.S., per presentare e difendere la dottrina cattolica, dissipando l'ignoranza e gli errori che occupano tante menti moderne.

D. B.

P. B. Giorgis, M. d. C., *L'Immacolata*. Meditazioni per la Novena e la Festa e sulle apparizioni di Lourdes, Fatima, La Salette. LICE, Torino, 1953, pp. 240.

Sono trentasei meditazioni mariane, destinate a favorire la devozione verso la Vergine, considerata nella luce radiosa della sua Immacolata Concezione e nella storia delle sue principali materne epifanie, a bene dell'umanità.

Il libro si raccomanda per sodezza di dottrina e fervore di affetto verso la Vergine.

D. B.

P. Paul Doncœur, *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes*. Collana « Présence chrétienne », Desclée, Paris, 1954, p. 62.

L'Autore si propone di accostare la Vergine alla vita moderna, per coglierne le interferenze ed indicare il provvido messaggio che l'Immacolata rivolge alla nostra età.

L'agile volumetto conferisce a rendere la devozione mariana sempre più fruttuosa e cristianizzante.

D. B.

Jean Galot, S. J., *Le cœur du Christ*. Desclée, Paris, 1953, pp. 265.

Il Cuore di Gesù, *bonitate et amore plenum*, viene studiato in queste belle pagine, che si propongono di rivelarne le ricchezze ed indicarne le irradiazioni verso il Padre Celeste, verso Maria e verso l'umanità.

Attraverso alle testimonianze evangeliche, l'Autore penetra il movente dei vari atteggiamenti esterni del Salvatore durante la sua missione terrena e ci rivela i tesori inestimabili di carità racchiusi in quel Cuore incorrisposto, che pulsa continuamente per la gloria del Padre e la salvezza delle anime.

Il provvido volume conferisce ad aumentare quella conoscenza di Gesù, di cui hanno tanto bisogno gli uomini di oggi per ritornare al Suo amore.

D. B.

Filosofia

A. Bridoux, *Le Souvenir*. Collection: « Initiation Philosophique », Paris, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 89.

Cette brochure, d'une lecture très agréable, concrète et vivante, reflète une expérience largement humaine, une vaste culture philosophique et littéraire, en même temps qu'un remarquable esprit d'observation et d'analyse. Sans aucune affectation de rigueur scientifique, ni même de méthode phénoménologique, l'A. se révèle cependant parfaitement au courant des travaux psychologiques les plus divers: expériences de Pavlov, recherches de la psychologie de la forme et de la psychanalyse, étude de H. Bergson, sans oublier celles de J.-P. Sartre. Il n'a pas négligé non plus l'apport, souvent si appréciable en matière de psychologie humaine, des grands écrivains classiques et français.

Dans une première partie, l'A. met en relief la nature propre du monde du souvenir, intermédiaire entre celui de la perception extérieure et celui de la fiction, son lien intime avec la conscience que nous avons de nous-même, sa fonction d'adaptation individuelle et sociale. Il insiste tout spécialement sur cette idée que le souvenir, la mémoire proprement humaine, est pensée; que nous ne pouvons nous souvenir sans comprendre, c'est-à-dire sans intégrer les événement de notre vie et de l'histoire du monde en un ordre intelligible, vrai et soumis à la loi du temps. S'élevant de là au plan métaphysique, l'A. voit dans ce souci de vérité qui anime tout souvenir et dans cette capacité que nous avons de constituer l'ordre du temps selon la vérité, l'indice de notre participation à l'éternel. Le spiritualisme de M. Bridoux, derrière lequel on reconnaît l'âme impérissable de Platon, se trouve ici quelque peu nuancé de kantisme.

La seconde partie de l'ouvrage analyse les facteurs concrets du souvenir et la fonction vitale de l'oubli, pour aborder enfin le problème délicat de la conservation des souvenirs: comment expliquer cette conservation des souvenirs pendant la période où nous n'en avons pas conscience? Le souvenir étant pensée, et, comme tel, ne pouvant être contenu dans une partie du corps, il faut rejeter l'opinion qui voudrait localiser le souvenir dans quelque région du cerveau. D'autre part l'idée bergsonienne d'une mémoire, faculté spirituelle inconsciente et qui ne perd rien, ne paraît pas acceptable, entre autres raisons parce que le souvenir implique un jugement de vérité. Il semble à l'A. que si, tant que nous sommes conscients, nous nous sentons la capacité d'ouvrir l'horizon du passé, et si, en ce sens, on pourrait dire que nos souvenirs sont toujours virtuellement présents dans notre pensée actuelle, d'autre part cependant la conservation du souvenir est

conditionnée par l'organisme, non seulement quant aux mécanismes évocateurs, mais encore quant aux images qui constituent la matière du souvenir. L'A. effleure ici, très délicatement, le mystère de l'union de l'âme et du corps.

La dernière partie du livre passe en revue les différentes formes de la vie du souvenir, le rôle du temps et de divers facteurs dans l'enrichissement, comme aussi dans l'affaiblissement et la déformation du souvenir. L'ouvrage se termine par des considérations, dont on appréciera la valeur morale, sur l'attitude authentique qui s'impose à nous à l'égard des souvenirs.

G. LADRILLE

GAETANO CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee*, edizione II, Milano, 1954, pagine 446. Ed. Marzorati.

Questo volume, che apparve in prima edizione in pieno clima idealistico circa venti anni orsono, non si presenta più come allora come voce rara e timida per la difesa della tradizione e dell'eredità classica nel senso più stretto della parola, bensì come modesta ma gioiosa attualità di un ieri che è sempre un oggi.

Il lavoro dell'illustre studioso per quanto possa apparire come una ricerca storica intorno all'origine e contenuto delle idee, in realtà si presenta sotto forma di una tesi che è poi la presentazione del sistema professato dall'autore; quello che egli appella « realismo integrale teistico » (pag. 393) vuole essere rivendicazione del valore oggettivistico della ragione umana e della contingenza delle cose in un avvio e rinvio al loro Creatore.

Sicchè il VII capitolo (« Il mondo delle idee e il mio realismo ») non solo si pone come conclusione dell'intera indagine storica, ma anche come frutto maturo preparato con diligente selezione critica nel corso dei suoi ragionamenti e valutazioni. Ciò è confermato dalle brevi presentazioni in lingua francese, inglese, tedesca, in cui l'A. a opera compiuta si compiace di chiarire nel giro di rapidi cenni il contenuto del suo lavoro.

Senza voler scendere all'esame delle singole trattazioni storiche su Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso e filosofi moderni che abbiano sentito vivo il problema delle idee (tra i moderni è messa in particolare rilievo la vasta eredità di pensiero lasciata da Bolzano), trascriviamo qui alcuni interrogativi che affioravano gradualmente dalla lettura del lavoro. I) La materia prima per Aristotele sarebbe « semplice astrazione della nostra mente o pura possibilità di tutto » (pagina 127). II) « L'intelletto umano... s'identifica con quello divino... e diviene ciò che Aristotele chiama intelletto attivo » (pag. 129, nota 40). L'A. simpatizza per l'interpretazione alessandrinistica. Tuttavia tale opinione dopo lo studio del Soleri sembra aver perso ancora un altro punto. III) L'A. ritiene col Vacherot che il Genesi non contenga affatto il concetto di Dio Creatore (pag. 149); senza entrare nei singoli argomenti che vengono addotti per suffragare una simile tesi, ci permettiamo di ricordare che tale opinione, sostenuta con vigore dal razionalismo del secolo scorso, abbia ormai perso ogni credito anche dal solo punto di vista esegetico. IV) Ciò che più ci ha colpito è l'aperta dichiarazione di relativismo, là ove l'A. afferma che tutte le soluzioni filosofiche hanno valore « ipotetico » (pag. 381) e che i primi principii non sono definitivi, ma hanno carattere storico (pagg. 381, 397); si ricade forse nell'idealismo e storicismo già ripudiato?

Questi pochi appunti, che abbiamo colto come ombre in grande luce, non sminuiscono certo il valore polemico, l'erudizione e l'indirizzo classico di questo lavoro che nel declinare dei sistemi un giorno in voga, mantiene il suo pregio inalterato di difesa della filosofia perenne.

D. COMPOSTA

ANTONELLI MARIA TERESA, *La Metafisica di F. H. Bradley*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova. Collezione diretta da M. F. Sciacca, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1952, pp. 281.

On trouvera dans ce livre une excellente vue d'ensemble de la métaphysique et même de toute la spéculation de Bradley.

L'introduction situe chronologiquement la diffusion de Kant et de Hegel en Angleterre et précise les conditions historiques et les phases de leur assimilation. Elle marque la place de Bradley dans cette formation du néo-idéalisme anglais: il a assumé comme tâche de pousser à fond et de façon strictement spéculative les deux composantes de ce mouvement: l'agnosticisme latent au fond de l'esprit anglais et le sens de l'absolu comme totalité, héritage de Hegel.

L'étude de Bradley est divisée en trois parties. La première esquisse l'allure générale de sa spéculation et plus spécialement de sa métaphysique. Le seconde présente systématiquement les aspects principaux de cette métaphysique. En même temps s'amorce une critique qui sera l'objet explicite de la dernière partie. Pour terminer, l'A. dégage le sens de la pensée de Bradley comme moment de crise de l'idéalisme.

Ce travail témoigne incontestablement d'un puissant esprit synthétique uni à une remarquable pénétration de son sujet et à un sens critique à la fois vigoureux et riche d'aspects. Avec lui, nous pénétrons peu à peu l'âme inspiratrice de la pensée de Bradley et de son évolution. Chaque pièce ou aspect du système s'éclaire à la lumière de l'ensemble; on en découvre les tenants et les aboutissants. La cohérence interne de cette pensée est soulignée, mais aussi ses failles et ses faiblesses.

L'A. a négligé délibérément cette érudition historique qui de nos jours s'affiche souvent dans les travaux de ce genre, nous voulons dire la préoccupation de relever en détail, à grand renfort de noms et de citations, les interprétations divergentes qui se font jour parmi les historiens du philosophe étudié et de se situer soigneusement parmi elles. Cette discrétion et cette indépendance d'allure sont, à notre sens, parfaitement légitimes et même louables. En revanche il nous semble que le travail aurait gagné en rigueur scientifique si l'A. s'était soucié de fournir au lecteur, de façon plus abondante et plus détaillée la référence des textes de Bradley auxquels il emprunte la pensée qu'il expose. Enfin le style à la fois ample et dense, l'expression volontiers abstraite rendent quelquefois un peu malaisée la compréhension de la pensée très souple et très enveloppante de l'Auteur.

Quant au contenu même de l'ouvrage, relevons-en les idées principales.

Chez Bradley le souci métaphysique est central, mais il s'unit à une préoccupation critique constante. Sa métaphysique est un dialogue ouvert avec le critique. Une première phase critique coïncide avec la prise de position spéculative qui s'exprime dans *Appearance and Reality* et ne sera jamais désavouée; dans la seconde phase — celle des *Essays on Truth and Reality* — la révision critique se meut à l'intérieur de la position adoptée.

Pour le philosophe anglais, c'est la nature même de la pensée logique qui, en opposant l'idéel au réel en une dualité artificielle, fait jaillir le problème métaphysique. La critique à laquelle il soumet la pensée n'est jamais purement destructrice. Le résultat de cette critique — opérée au nom de l'impossibilité de la contradiction — est assumée en indication positive touchant le réel. La pensée est vouée à la contradiction. La non-contradiction du réel consiste donc dans une harmonie totale qui transcende le mode d'unité de la pensée. Le monde de cette dernière est qualifié d'« apparence ». La métaphysique s'esquisse comme poursuite de l'harmonie absolue. Pourtant l'« apparence » reste son aliment indispensable, et la totalité absolue doit l'inclure tout en s'en libérant comme apparence. Le style de cette métaphysique sera donc d'assumer l'apparence afin de deviner la structure de l'absolue réalité selon le critère de la non-contradiction.

Bradley repousse la rationalisme. Il refuse de réduire, avec Hegel, la pensée au réel, l'idée même de cette réduction supposant la dualité des termes. Pour lui la pensée reste subordonnée au réel. Pourtant la métaphysique reste possible, car si la pensée n'est pas adéquate au réel, c'est justement parce qu'elle y est incluse comme une partie et dès lors elle ne peut l'ignorer tout à fait. La pensée ne peut avancer qu'une perspective plausible touchant l'Absolu; mais parce que la pensée est incluse dans l'Absolu, cette connaissance du plausible devient pour Bradley connaissance du rapport nécessaire

entre apparence et réalité. Cette équation est la clef de tout la métaphysique de Bradley.

Cette reconstruction métaphysique assume la critique comme mouvement d'auto-transcendance qui ne dissout le donné que parce qu'il le relie au Tout où il trouve consistance. Elle s'efforce de décrire panoramiquement l'englobement des divers points de vue partiels dans l'Absolu, interprétant chaque aspect partiel comme renvoi à la totalité. C'est là ce que Bradley appelle: déterminer leur degré de vérité ou de réalité.

La critique de l'expérience singulière comme telle a une importance considérable dans la clarification de l'Absolu. L'expérience est inéluctablement singulière, mais d'un point de vue définitif elle n'est pas nécessairement exclusive. C'est pourquoi, si la critique a dissout tous les éléments de la connaissance conceptuelle vulgaire, la phase constructive assume à nouveau ces éléments transposés en termes d'expérience et s'efforce de passer de l'expérience comme partielle à l'Expérience comme en osmose avec le Tout. L'A. note que le schéma d'auto-transcendance, malgré sa fécondité, ne réussit pas complètement à realiser le programme.

Possibilité (ou idéalité sans existence) et contingence (ou existence sans idéalité) convergent au fond vers la nécessité et la relativité au Tout et, dès lors, leur degré fournit un critère du degré de réalité d'une expérience. Mais à la lumière de cette convergence il apparaît aussi à Bradley que, en un sens, toutes les apparences s'équivalent, étant toutes également provisoires et également relatives au Tout.

Il suit encore de ce critère que, dans tout le domaine des apparences règne une coïncidence entre vérité et réalité dont la valeur n'est pas admise pour le réel comme totalité absolue. Cette difficulté conduit Bradley à préciser son critère. Il s'agit de voir dans quelle mesure l'apparence participe — selon son mode — aux caractères participables de l'Absolu, lesquels se traduisent, à ce plan du relatif, en ampleur compréhensive et en harmonie. Ces deux éléments sont généralement en raison inverse l'un de l'autre. C'est pourquoi aucun mode d'expérience — sensible ou rationnelle — ne jouit d'une supériorité absolue. Toutes les apparences s'équivalent en ce qu'elles sont également nécessaires pour exprimer l'Absolu.

L'A. fixe ensuite la position de Bradley vis-à-vis de la science. La symbiose de pensée logique et de sensation n'est pas le dernier mot sur le réel; elle n'est qu'une transparence de la norme ultime qui est symbiose d'idéalité et d'existence, et les degrés supérieurs de la réalité ne sont pas contraints de pouvoir apparaître sensiblement ou être pensés logiquement, d'où la valeur éminente de la religion, de la spéculation, de la morale et de l'art.

Avant tout métaphysicien, Bradley garde cependant le souci de prolonger sa métaphysique — sous forme d'hypothèses — en cosmologie et en anthropologie. La cosmologie se dessine comme refus de réduire la nature à une réalité purement physique. Le psychique et le subjectif entrent nécessairement dans son unité. La nature est d'autant plus réelle, d'autant plus vraie, qu'elle est plus saturée d'expérience spirituelle humaine.

En anthropologie, l'A. souligne combien, à un sens très vif et très humain du dynamisme spirituel, se mêle chez Bradley une tonalité abstraite déconcertante: la vie spirituelle est tension vers le Tout, mais là où elle s'accomplirait elle se détruirait elle-même. A une description très finement psychologique des apories où se consume la vie morale Bradley impose son schéma métaphysique préconçu: la solution des antinomies reste au delà de la vie morale. Quant à la religion, le philosophe anglais n'y voit guère qu'une morale élargie. Quand Dieu est considéré, il n'apparaît que comme un terme logique. Le problème de l'immortalité de l'âme se trouve réduit à une froide discussion sur la possibilité de concevoir une vie spirituelle sans corps. Bradley manque de sensibilité aux exigences et espérances spirituelles qui s'élèvent de la conscience humaine.

L'anthropologie de Bradley est centrée sur la doctrine des centres finis d'expérience. Le réel se réduit à l'actualité de l'Expérience absolue, totale. Mais l'expérience est irréductiblement unité d'un centre fini d'expérience. Bradley, ayant refusé réalité consistante aux sujets individuels, leur substitue cette pluralité de centres dont chacun im-

plique en soi l'Absolu. Dans les réponses aux objections qui lui sont faites, le centre fini d'expérience devient de plus en plus la formule d'équilibre du système. Cependant une certaine perplexité se manifeste quant à la façon de concevoir le rapport entre les centres et l'Absolu. L'Absolu ne vit que dans les centres finis et est inclus en chacun d'un; pourtant ces centres ne sont pas définitifs comme l'Absolu: ils sont eux-mêmes transfigurés par leur relation au Tout.

Bradley ne dépassera pas cette formule. Mais dans sa partie critique l'A. cherche à déterminer en quel sens l'inspiration profonde du système le portait et met en lumière le conflit de tendances sous-jacent à ces positions.

Bradley lui-même accuse comme leitmotiv de sa philosophie l'implication réciproque entre tout et parties, thèse caractéristique de l'idéalisme immanentiste moderne, assumée en termes d'expérience. Les parties doivent être à la fois surmontées et conservées: l'oscillation est au point de départ.

Bradley use de deux langages pour traduire le rapport entre Tout et parties. Le premier est le binôme apparence-réalité. Il invite à penser les parties comme manifestations phénoménales du Tout. Mais cette interprétation est insuffisante car elle ne sauve pas l'implication mutuelle. L'A. voit une reconnaissance implicite de cette insuffisance dans l'auto-limitation spontanée à laquelle Bradley soumet la doctrine des degrés de vérité. Dès le début, Bradley a compris qu'une doctrine de l'immanence totale du Tout aux parties, si elle est pensée à fond comme actuelle, doit reconnaître comme transcendant, inaccessible, le mode de cette implication. Dès le début la métaphysique se charge d'une impossible description. Le sens de cette transcendance émerge de plus en plus à travers les œuvres du philosophe. Elle est pour le critique un aveu involontaire d'agnosticisme métaphysique doublé d'un relativisme quant à la connaissance des aspects partiels. L'A. découvre ici deux âmes en lutte dans la pensée de Bradley: un sens mystique affirmatif de l'Absolu comme totalité et un relativisme radical touchant l'expérience partielle.

Le second langage dont use Bradley pour exprimer le rapport entre Tout et parties est le binôme expérience finie - Expérience totale. A la base de sa spéculation apparaît, unie au sens du caractère aléatoire, relatif, de l'expérience, une confiance en la validité métaphysique de celle-ci: l'expérience est mesure absolue et pourtant elle ne fournit rien d'absolu. Cette confiance en l'expérience relative, héritée de la tradition philosophique anglaise, s'unit à l'affirmation de la totalité absolue, empruntée à l'idéalisme allemand, en un curieux équilibre instable. L'A. note que certains passages des *Essays* révèlent un Bradley occupé à rétablir un panorama du monde à travers un sens métaphysique de l'expérience quotidienne. Par le fait même que pour lui l'expérience constitue un monde d'autant plus réel et plus vrai qu'elle est plus cohérente, et donc aussi plus satisfaisante pour elle-même, Bradley se trouve obligé de se défendre du pragmatisme comme d'une alliance périlleuse.

Ainsi Bradley oscille entre le monisme d'une totalité transcendant la connaissance et un relativisme optimisme attaché à l'expérience partielle. En un sens il tend à un pluralisme et est préoccupé d'intégrer la multiplicité finie de l'expérience existencielle; mais en même temps il reste fasciné par l'idée de l'Absolu comme totalité parfaite. Sa philosophie vit de ce latent dualisme d'âme, qu'elle déborde d'ailleurs par la complexité de ses motifs spéculatifs.

Pour terminer, l'A. tire du drame de la philosophie de Bradley une illustration du dilemme propre à l'idéalisme immanentiste. La crise de Bradley marque que l'idéalisme anglais, à l'encontre de celui de Hegel, prend conscience de la divergence entre l'expérience partielle et l'Absolu. Et cette prise de conscience représente pour l'A. le passage de l'idéalisme du moment de sa fondation à celui de son auto-critique. Bradley n'a plus foi en l'équation parfaite du réel et du rationnel dans l'Absolu. Il inflige le démenti à la logique comme métaphysique et, en même temps, comme force capable de pénétrer le réel selon son rythme, comme logique du concret. Sur ce dernier point cependant le démenti n'est pas total. A l'autoconscience logique Bradley substitue l'expérience. Mais son expérience

se présente plus comme unité donnée, statique, que comme intériorité, autoposses·sion en acte. Au fond, sur ce point il reste encore tributaire du naturalisme de Hegel, nous voulons dire de sa tendance à réduire l'autoconscience à une sorte d'unité cosmique préétablie ou à une simple unité logique reconstruite par médiation. Il lui manque un examen critique de l'autoconscience.

Le démenti donné par Bradley au principe rationaliste reste incomplet encore pour une autre raison. Voulant conserver l'immanentisme, il doit admettre que l'expérience originaire est unitaire, se dédoublant pour se récupérer comme unifiante. Mais chez lui ce dédoublement est encore d'ordre logique: c'est le dédoublement en réel et rationnel. L'expérience n'entre en mouvement qu'en vertu de la dialectique. Il manque à Bradley un sens de l'autoconscience comme actualité concentratrice concrète.

Ayant congédié le postulat du rationalisme radical, Bradley devrait trouver normal que l'unité du donné ne soit pas entièrement rationnelle. Or c'est là pour lui, contradictoirement, ce qui fait problème. Son affirmation de la totalité absolue, il ne la justifie que par une exigence rationnelle: l'impossibilité, l'incohérence, la contradiction du dédoublement du donné en existence et rationalité, l'incohérence rationnelle de la relationalité. Non fondée sur l'expérience, cette affirmation reste triplement arbitraire: comme affirmation de la présence de la totalité au donné, de la réalité de cette totalité et enfin de son identité avec l'Absolu.

Tout ceci, note l'A., révèle combien l'immanentisme idéaliste est lié au postulat hégélien de l'adéquation entre réel et rationnel. En Bradley, l'idéalisme s'avise que la pensée rationnelle est impuissante à traduire définitivement le donné fini et que, par conséquent, si l'unique consistance du donné est la consistance logique, le donné ne peut avoir aucune consistance. Une telle conséquence revient à condamner la métaphysique au silence. Un idéalisme qui rejette la thèse rationaliste sans réexaminer à fond la valeur métaphysique de la pensée se détruit lui-même. Cette autodestruction fatale apparaît chez Bradley dans le fait que sa pensée ne puise sa vitalité qu'en des sources étrangères à l'idéalisme de Hegel: le sens de la valeur de l'expérience concrète et celui de l'Absolu comme richesse concrète.

L'A. précise encore que le rationalisme dialectique inclut, outre un dogme métaphysique, un dogme méthodologique, lequel comporte l'aplatissement de la pensée intuitive au rang de simple matériel de la pensée discursive et la réduction de l'aire de la consistance du réel à celle de la réflexion logique. Assumant le rationnel comme un absolu, il néglige de le mettre en question. Il a manqué à Bradley de prendre acte au plan méthodologique de la faillite du principe rationaliste qu'il accuse au niveau des positions métaphysiques. Méthodologiquement il reste dominé par le présupposé que la rationalité décide du réel. C'est cette survivance incontrôlée du présupposé rationaliste qui empêche Bradley d'examiner directement la valeur de l'intuition, de l'autoconscience immédiate. C'est pourquoi l'expérience, qu'il invoque pour rompre le cercle fatal du rationalisme, reste au contraire suffoquée par lui. N'étant pas mise en pleine lumière, elle reste impuissante à prendre décidément la tête de l'orientation métaphysique.

L'A. relève ici, en passant, chez Gentile la même incapacité de l'idéalisme à se surmonter, du fait qu'il reste dominé inconsciemment par le présupposé rationaliste. La seule manière pour l'idéalisme de se dépasser était de se rendre compte de l'expérience immédiate comme actualité concrète autoconsciente et transcendantale, impliquant la consistance du sujet existenciel de l'expérience et, dès lors, le rejet de l'immanentisme.

En conclusion, Bradley vaut moins par ses thèses que par la foi qui anime sa recherche. En lui s'affrontent le rationalisme totalitaire et un relativisme optimiste touchant l'expérience. Mais plus profondément encore sa pensée est mue par une foi en l'Absolu senti comme objet d'intentionnalité positive, inaccessible et pourtant présent à la recherche spéculative. Cette foi en l'absolu transcendant, qui est l'âme même du platonisme, bien qu'elle soit estompée dans l'idéalisme, est cependant, selon notre A., ce qui donne à ce courant

de pensée son sens profondément humain.

Sur ce dernier point qu'il nous soit permis pour terminer de faire une réserve. A notre sens l'idéalisme moderne est animé trop profondément de la prétention de mettre la conscience humaine, le mode de connaître humain au niveau de l'Absolu pour qu'on puisse y reconnaître une foi en la transcendance authentique de ce dernier. Que la conscience humaine soit égalée à l'Absolu sous forme de dialectique, d'acte pur médiateur ou d'expérience immédiate, nous paraît à cet égard relativement secondaire. La conséquence inévitable de cette exaltation du fini sera toujours la même, à savoir un aplatissement de l'Absolu au niveau de l'humain. Là est à notre sens l'âme profonde de l'Idéalisme moderne et il nous paraît que c'est lui faire trop d'honneur que de réduire ses tares à une acceptation, avouée ou inconsciente, du présupposé rationaliste.

Nous n'entendons pas nier qu'il y ait chez Bradley un sens étouffé de la transcendance de l'Absolu. Encore moins refusons-nous un sens authentique de cette transcendance à ces disciples de l'idéalisme qui, s'ouvrant à l'intériorité spirituelle, ont été conduit fort heureusement à dépasser l'immanentisme. Nous voudrions seulement qu'on reconnaisse sans ambage que ces penseurs en sont arrivés là, non en vertu d'une aspiration foncière de l'idéalisme moderne, mais au contraire dans la mesure exacte où ils ont tourné le dos à ce qui fait le fond même de l'idéalisme pour retrouver l'âme de Platon, et mieux encore, pour certains du moins, celle de S. Augustin.

G. Ladrille

A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. Collection: Epiméthée, Essais Philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

M. A. De Waelhens, professeur à l'Université Catholique de Louvain, est, comme chacun le sait, un connaisseur de premier ordre en matière de phénoménologie. Dans le présent volume, il a réuni une série de leçons données par lui à la Sorbonne en 1951. On y trouve avec une précision remarquable l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et chez Heidegger. Relevons-en les lignes générales.

Les quatre premiers chapitres sont consacrés à Husserl. Ce dernier, observe l'A., n'a pas rejeté la définition classique de la vérité: *adaequatio rei et intellectus;* mais concevant le jugement comme enraciné dans une expérience antéprédicative, il devait bien reporter la question de la vérité sur cette dernière et l'esprit de la définition classique va s'en trouver fondamentalement modifié.

Dans les *Logische Untersuchungen*, la doctrine de la vérité est encore fortement logiciste: il y a un ordre de vérités en soi qui mesurent la connaissance vraie. Pourtant la vérité en soi n'est pas séparée du réel; dès maintenant la vérité de notre connaissance suppose la présence effective de l'objet venant remplir complètement le sens visé. Mais pourquoi parler de vérités en soi si l'évidence est mesurée par la présence réelle de l'objet? Selon l'A., il faudrait chercher l'explication de cette incohérence dans la formation mathématique de Husserl. L'idée de vérité en soi était destinée à disparaître.

La *Formale und transzendentale Logik* (1929) apporte quelques compléments à la doctrine husserlienne de la vérité. Toute connaissance fonde son sens sur l'expérience immédiate et, dans celle-ci, la perception est première. Or l'objet de perception est, de sa nature même, partiellement présomptif, jamais pleinement présent. La « présence », qui définit la vérité, n'est pas univoque. Il y aura à déterminer, à décrire les modes de présence. En outre — et on voit poindre ici une thèse heideggerienne — la définition de la vérité comme adéquation ne peut être absolument première, car elle suppose une prise de position sur la possibilité pour l'étant de se manifester tel qu'il est. Désormais la vérité consistera d'abord dans la présence même de l'étant à la conscience.

Les *Méditations cartésiennes* contiennent certains textes embarrassants. Avec beaucoup de finesse, l'A. montre qu'ils ne con-

tredisent pas formellement la doctrine précédemment exprimée. Il reste cependant que le climat est ici moins favorable à ces idées, cela en raison sans doute et de la formation mathématique de Husserl et d'un certain attachement au cartésianisme.

Erfahrung und Urteil a pour point de départ le problème du jugement. Tout jugement renvoie à la présence effective de l'étant; l'évidence du jugement renvoie à l'évidence antéprédicative de réalités individuelles. Toute connaissance est précédée d'une croyance inéluctablement certaine en quelque réel et ancrée en cette réalité même, croyance entièrement certaine parce que — ceci ne sera bien explicité que par Heidegger — à ce niveau, ce qui s'offre dépasse toujours ce que l'on vise. L'A. note en passant une certaine analogie qui existe, en dépit des différences, entre la *Glaube* de Husserl et le *Belief* de Hume.

La nature de l'horizon mondain est telle que, dès le moment où l'expérience particulière débute, cet horizon a déjà pourvu celle-ci de divers éléments structurels. Mais comment une structure, une règle nécessaire de constitution peut-elle être donnée? Comment de la présence, mesure de la vérité, une nécessité peut-elle sortir? Il faut reconnaître, note l'A., que sur ce point Husserl a négligé de développer l'ontologie que réclamait sa doctrine, de déterminer les relations de la conscience à l'être. Heidegger comblera cette lacune. Cependant Husserl ne s'est pas fermé la porte à toute issue, car il a abandonné la séparation radicale entre l'objet d'expérience et l'objet de pensée, source des difficultés des doctrines classiques. Pour Husserl, la vérité de la connaissance se fonde sur l'expérience, mais l'expérience offre son don à une conscience humaine, qui promeut ce don à un sens qu'il ne possédait pas explicitement ni *pour lui-même*. Connaître n'est pas reproduire, mais dialoguer. Si on définit le réel comme la rencontre de la « chose »-fait et des exigences de l'esprit conçu comme devenant lui-même dans le contact avec ce qui n'est pas lui, on conçoit fort bien une phénoménologie des structures objectives, universelles et réelles.

Nous arrivons ainsi à la seconde partie, de loin la plus longue, consacrée à Heidegger.

Le passage de Husserl à Heidegger est celui d'une théorie de la vérité à l'*ontologie* de cette théorie. La thèse de Heidegger est qu'on ne peut définir la vérité sans y impliquer une interprétation de l'être de l'étant. Toute expérience humaine est visée d'*un autre que soi*, qui, dans la mesure et sous la formalité où il est visé, se trouve présenté face à nous, c'est-à-dire constitué en objet. Mais la mise en objet a des structures diverses selon les divers modes d'expérience. La conformité propre au jugement se fonde sur une apprésentation de la chose *telle qu'elle est* sous la formalité considérée. Pour que cela soit, il faut que, dans sa structure ontologique, l'homme présente une distance intérieure typique d'un être qui n'est lui-même qu'en sortant de soi, qu'en se faisant en présence des choses, en les comprenant, en les disant.

M. De Waelhens oppose l'Ouverture heideggerienne à celle du poète Rilke. Ce dernier, fidèle à la « métaphysique » occidentale, admet qu'il n'y a de lumière que dans la pensée représentative, qui oppose un sujet à un objet. Dès lors, pour lui, clarté est synonyme de scission; l'unité est le lieu de l'obscurité. Pour Heidegger au contraire, la distance, que l'Ouvert creuse en nous, est lumière; l'Ouvert est ce qui ne saurait être vu, mais nous permet de voir.

L'homme a en propre de participer à l'ouverture. Par lui, l'étant est saisi en tant que tel, est dans la vérité et fournit des vérités. La connaissance ontique (des déterminations scientifiques ou de sens commun) est conduite par une saisie ontologique de l'étant, saisie implicite que, pour cette raison, Heidegger appelle aussi compréhension *préontologique*. Son explicitation est l'objet de l'ontologie.

L'essence de la vérité comme adéquation est la liberté. En effet, que l'homme soit mesuré par le donné, cela suppose qu'il est un étant qui secrète la distance, néantise le donné et le reconnaît comme étant, et ce mouvement est la liberté même. Cette liberté a à son tour pour essence la vérité prise dans une acception plus profonde, car elle est notre être même, capacité ontologique d'*être présent* à l'étant, apérité qui est vérité ontologique. Comme celle de Husserl, la philosophie de Heidegger sur-

monte l'opposition du réalisme et de l'idéalisme. Elle est réaliste en ce que la liberté humaine consiste à laisser être ce qui est; mais d'autre part, pour que l'étant soit découvert, il faut se comporter à son égard, comportement variable selon le milieu et l'époque.

La vérité, étant liberté dans son essence, sera nécessairement corrélative d'une non-vérité. Notre comportement, en même temps qu'il dévoile, obnubile nécessairement. En effet, le propre de l'homme étant de faire apparaître la vérité, il s'en suit que l'étant non humain est de soi non dévoilé. Et la clarté qu'apporte l'homme ne peut être totale, car elle est essentiellement clarté apparaissante. La finitude de l'homme transit la vérité humaine de non-vérité. En outre, notre comportement est toujours visée d'un étant particulier, car la compréhension de l'être n'est pas originairement thématique et ne peut le devenir. Or un étant particulier ne peut occuper la présence sans en refouler un autre, étant par lui moins présent: on n'éclaire pas sans projeter une ombre. Enfin, centré sur le particulier, l'homme est tenté de l'émietter en ses déterminations ontiques, au détriment de la saisie de l'être.

Nous sommes cependant ramenés à la totalité par la *Stimmung*, sentiment (en un sens spécial) qui nous dit où nous en sommes relativement à l'étant en totalité. Enfin, la vérité tend à se dissimuler à elle-même la non-vérité qu'elle suppose. Notre civilisation scientifique cède à cette tentation, se prenant à l'ordre des déterminations ontiques pour oublier le mystère.

Pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique se résume en une déviation fondamentale qui remonte à Platon, orientation implicite dans l'œuvre de ce dernier et que Heidegger s'est efforcé d'expliciter. Pour Platon, la vérité d'une chose réside dans son *eidos*, idée. Le niveau de vérité auquel nous accédons se mesure à la plus ou moins grande netteté d'apparition de l'*eidos*, et ce niveau dépend d'une culture, d'une mise en forme de soi et de l'objet sous la conduite d'une forme-exemplaire; nous avons à nous élever à un niveau susceptible de laisser apparaître l'*eidos* comme tel. En dépit des ressemblance, il y a entre les conceptions platonicienne et heideggerienne une radicale différence. Selon la conception platonicienne, l'idée *est* l'être et elle *se confond* purement et simplement avec l'étant. C'est là pour Heidegger la faute majeure de toute l'histoire de la métaphysique. Ce primat de l'idée a entraîné la définition de la vérité comme adéquation. Idée, être et étant se trouvant confondus, l'étant est présent de soi et s'égale à la présence; le problème des rapports entre être et étants se trouve licencié.

Un dernier chapitre nous parle des rapports entre vérité et art. Pour que l'être — ou la vérité — d'une chose apparaisse, il faut qu'elle échappe à nos projets utilitaires. C'est pourquoi cette révélation est le privilège d'une œuvre désintéressée. D'autre part le surgissement de l'étant à son être ne nous est perceptible que s'il apparaît conquis sur un refoulement. Aussi la vérité ne s'exerce que dans le faire d'une œuvre originale. En ce sens, toute vérité s'accomplit dans l'œuvre d'art, c'est-à-dire dans l'édification d'une œuvre créatrice et expressive. C'est l'essence poétique de la pensée qui assure le règne de la vérité de l'être.

L'A. conclut son exposé par trois observations. La première précise en quoi la pensée heideggerienne est hégélienne et en quoi elle ne l'est pas. Ce qui est commun aux deux conceptions, c'est que l'esprit humain n'est pas d'emblée dans la clarté de ses propres pensées et ne devient lui-même que par l'extériorisation de soi, n'approche de la vérité qu'en instaurant une non vérité. La différence c'est que, pour Hegel, l'Être, vers lequel l'homme marche, c'est la conscience, l'ipséité vraie de moi-même; l'histoire tend à l'identification de l'homme à la lumière de l'Être. Pour Heidegger au contraire, la dualité de l'Être et de moi est insurmontable; l'homme n'est lui-même que par le don de soi que lui fait l'être et le dialogue tend, non à s'éliminer, mais à se renouveler.

M. De Waelhens observe en second lieu que cette nouvelle conception naît, non d'une révolution, mais d'un approfondissement des vues traditionnelles, en dépit de certaines protestations des auteurs considérés. Il estime qu'une fidélité rigoureuse aux démarches de Husserl, partant de la définition classique de la vérité et cher-

chant une doctrine cohérente de l'évidence, devait conduire à la conception heideggerienne de l'homme comme l'étant qui jouit d'une compréhension préontologique de l'être. Restent des difficultés que l'A. réduit à deux: qu'est-ce pour finir que l'Être? Comment comprendre le privilège de l'homme sur les autres étants?

En dernier lieu, l'A. estime que l'importance de cette nouvelle conception réside dans le fait qu'elle surmonte l'opposition de l'absolutisme rationaliste et du relativisme empiriste au sujet de la vérité. Le relativisme a tort d'affirmer que la vérité d'aujourd'hui sera l'erreur de demain. Mais d'autre part le rationalisme confond le statut d'une signification avec un pur objet d'entendement; la vérité est dévoilement par et selon le mode de celui qui dévoile. En disant les choses, l'homme dit leur vérité — ce qu'elles sont — selon la dimension d'être à laquelle il est appelé, et qui est celle de la rencontre. La conquête de la vérité absolue pour nous est donc historicité.

Qu'il nous soit permis d'ajouter pour terminer une brève observation critique, qui vise, non l'interprétation que M. De Waelhens donne des deux philosophes allemands, mais sa propre pensée. Nous avons apprécié la prudente réserve qu'il a exprimée au sujet de la conception heideggerienne de l'être et de ses rapports avec l'étant. Cependant il paraît bien faire sienne l'idée du réel comme rencontre du fait et des exigences de l'esprit (p. 60). Or une telle conception nous paraît très lourde de conséquences. Si nous ne pouvons connaître absolument d'autres nécessités objectives que celles que notre esprit porte en lui et exerce dans son dialogue avec le fait d'expérience, il nous faudra renoncer à connaître les lois absolues de l'être en tant qu'être, de l'être fini en tant qu'être fini, de l'être changeant en tant que tel, et ainsi de suite. Si l'unique fondement de notre connaissance absolue de structures objectives, universelles et nécessaires est la condition de l'esprit humain en tant que voué au dialogue avec le fait d'expérience, jamais nous ne fonderons une métaphysique, si ce n'est celle des lois absolues de ce dialogue en tant que tel. De même, M. De Waelhens manifeste une certaine sympathie pour la conception heideggerienne de la vérité. Assurément, celle-ci a le mérite très appréciable de surmonter l'opposition du rationalisme et du relativisme traditionnel. Cependant, si l'homme ne peut découvrir l'être de l'étant que selon les dimensions historiques de la rencontre, à quelle métaphysique peut-on espérer accéder, si ce n'est — peut-être — à celle des lois nécessaires de cette rencontre? L'éminent professeur de Louvain se satisferait-il d'une telle métaphysique? Nous aurions été heureux de trouver ici, sur ce point, une manifestation plus explicite de sa pensée.

G. LADRILLE

Diritto

Prof. ARNALDO BERTOLA, *Il matrimonio religioso*. Diritto matrimoniale canonico. Torino, 1953, L. 2000.

Già nel 1942 segnalammo con gioia su questa Rivista (pp. 188-189) la prima edizione (1936) di questa magnifica opera dell'infaticabile Prof. Bertola. Nel 1946, cedendo alle insistenze degli amici e ammiratori, l'A. lanciava al pubblico la seconda edizione, che noi segnalammo con riverenza di discepolo e amore di studioso su questa stessa Rivista (1947, pp. 294-295). Ed ecco ora la « terza edizione ampliata e rinnovata » uscita a Torino coi tipi del Giappichelli. Modestamente l'A. chiama il suo lavoro « una introduzione e insieme anche un poco un complemento allo studio dei grandi testi classici, non meno che una guida alla considerazione dei problemi vivi della giurisprudenza pratica odierna » (pagina 9). Sinceramente a noi questa terza edizione sembra un ripensamento di tutta l'opera con una nuova sistematica e una maggior aderenza alla dottrina canonistica tradizionale e ai grandi trattati classici del diritto matrimoniale canonico. Già le 188 pagine della prima edizione, che erano divenute 220 nella seconda, sono cresciute a ben 308 nella presente. Il nocciolo centrale si è dunque sviluppato e si è venuto man mano sfrondando da quanto poteva considerarsi solamente laterale e avrebbe appesantito il lavoro; mentre i punti di dottrina canonistica, nei loro fondamenti

scritturistici e dogmatici, nel loro contenuto giuridico e nelle loro applicazioni giurisprudenziali e pratiche, sono stati ripensati e rifusi in maniera personale, limati con rigore strettamente scientifico, armonizzati nella cornice tradizionale della legislazione ecclesiastica, intonati e riallacciati ai sommi Trattatisti del giure canonico. Viene qui spontanea l'osservazione che ormai anche il titolo del lavoro avrebbe dovuto essere cambiato. Alla prima edizione il titolo *Il matrimonio religioso* era appropriato: essa conteneva molti elementi collaterali che lo giustificavano, quali gli effetti civili del matrimonio canonico, il matrimonio celebrato davanti ai ministri acattolici dei culti ammessi, il matrimonio religioso cattolico non regolato dal diritto concordatario vigente perchè contratto all'estero, nelle colonie o comunque non trascritto. Ma già nella seconda edizione questi punti erano stati omessi con la promessa di un secondo volume che auguriamo venga presto pubblicato. Perciò, a nostro sommesso parere, l'aggettivo *religioso* nel titolo avrebbe dovuto essere mutato in *canonico* come più rispondente alla materia trattata.

Dopo una Introduzione sulle fonti e sulla letteratura del diritto matrimoniale canonico, che raccoglie, dispone, ordina le fonti del diritto sostantivo e processuale e la bibliografia della storia e della dottrina in materia matrimoniale, l'A. ripensa e rifinisce la dottrina trattata, sistemandola in 14 capitoli densi di contributi, personali e sicuri, esposti con sobrietà scrupolosa e con chiarezza che denota l'esperienza del Professore consumato e dotto, il cui senso giuridico colpisce ed avvince, la cui erudizione è manifestata dall'abbondante bibliografia specifica antica e moderna, che segue l'esposizione dei singoli capitoli. Partendo dai fondamenti dogmatici del matrimonio canonico, si tratta della essenza e dei caratteri di esso considerato come sacramento, come contratto e come stato; del fidanzamento o promessa matrimoniale e dei suoi effetti; dei soggetti e della loro capacità a contrarre; degli impedimenti in genere e in specie, secondo la classificazione tradizionale (impedienti e divieti ossia impedimenti impropri, dirimenti per difetto di capacità, per vincolo precedente, per delitto, per relazioni fra i contraenti); della dispensa da essi; del consenso matrimoniale e dei suoi vizi (simulazione, errore, violenza, timore, condizioni); della celebrazione del matrimonio nei suoi precedenti, nei suoi requisiti e nelle sue diverse forme; dei suoi effetti spirituali e giuridici; dello scioglimento del vincolo e delle seconde nozze; della separazione personale dei coniugi; della invalidità e convalidazione del matrimonio; dei procedimenti matrimoniali. Chiude il volume un triplice indice delle fonti canoniche, degli autori citati, e analitico. La trattazione non è scevra di spunti polemici, relegati per lo più in note succose e argute, che rettificano le idee e rifiniscono i concetti, segnando le origini delle correnti erronee o peregrine e mostrandone acutamente i lati deboli. Sono pure frequenti i richiami al Diritto Romano, mentre ogni parte è, in sè, completa, partendo dal diritto precodiciale del quale si tracciano con sobrietà le linee maestre che conducono al diritto vigente. Frequentissimi poi e ben armonizzati e distribuiti sono i richiami alla giurisprudenza antica e recente, specialmente della S. C. del Concilio e della S. R. Rota. Ottimi gli accenni al *favor matrimonii;* sobrie ed esaurienti le esposizioni sugl'impedimenti; ben delineati i punti controversi con le conclusioni accettevoli o da ritenersi, presentate in modo spontaneo e naturale. Particolarmente interessante per gli apporti e l'elaborazione personale è il cap. VIII che tratta del consenso matrimoniale con abbondanza di riferimenti alla giurisprudenza ecclesiastica antica e recente anche inedita. Quasi completamente rifatti sono gli ultimi capitoli sullo scioglimento del vincolo, la separazione personale e i procedimenti matrimoniali. L'A. scrive in Italia e con opportuni richiami ricollega i singoli argomenti al vigente diritto italiano, notandone le differenze, senza peraltro soffermarsi troppo per non appesantire il lavoro. Egli si dimostra, oltrechè sommo giurista, buon cattolico, aderente in tutto alle direttive della Chiesa, senza sofismi. Raramente ci capita di leggere pubblicazioni in materia composte da laici perfettamente consone alla lettera e allo spirito della legislazione ecclesiastica, sicure nella terminologia e nei concetti, animate e vivificate da quel soffio di spiritualità che tutti pervade gli istituti del giure canonico. Egli legge, guarda, ripensa, rifinisce concetti e idee dall'interno e non li considera alla stregua di tutti gli altri concetti affini di legislazioni statuali e umane. Il Diritto Canonico è una disciplina *sacra* e come tale deve essere studiato, amato, praticato, nell'unico intento di salvare delle anime. Perciò da esso debbono essere allontanati i cavilli e gli accorgimenti sofistici e tutto ciò che tende a laicizzarlo.

In sostanza, possiamo ben ripetere per la terza edizione ciò che scrivevamo della se-

conda (v. questa Rivista, 1947, p. 295): le soluzioni, che dei singoli problemi controversi l'A. propone, sono frutto di un ripensamento sereno e obbiettivo ridotto a sintesi mirabile di tutta la materia, di una coscienziosa e approfondita critica delle questioni che egli non potè svolgere con ampiezza, ma delle quali non omette di indicare sufficientemente i metodi e gli estremi.

Il lavoro, in sè, veramente merita. L'Editore ha dato al volume una bella veste tipografica che invoglia a leggerlo. Siamo sicuri che non solo gli alunni delle Università lo avranno in mano con profitto, ma che esso potrà dire pure qualche cosa agli stessi Professori e persino ai Sacerdoti in cura d'anime o negli Uffici delle Curie e dei Tribunali Ecclesiastici.

Don Agostino Pugliese

G. Del Vecchio, *La verità nella Morale e nel Diritto*, Roma, Studium, 3ª ed., 1954, pp. 79.

Il rapido esaurirsi delle due edizioni precedenti sta a dimostrare l'interesse destato da queste brevi pagine, dense dei molteplici problemi posti dal dovere morale della veracità.

Il Ch.mo A., analogamente a quanto già fece per il volume sulla Giustizia, arricchisce il suo studio di imponenti riferimenti bibliografici, che riescono preziosissimi per lo studioso di cose morali e giuridiche. Nell'esame poi delle questioni relative al dovere della veracità nei vari campi dell'attività umana (nei giochi, in guerra, nel processo civile, nei rapporti commerciali, nella politica e nella diplomazia) l'A. è costantemente sorretto da una illuminata fede in questo dovere, come supremo valore etico, insieme alla carità e alla giustizia: « servire la verità ad ogni costo, ricercarla a prezzo di qualunque fatica, amarla per se stessa e non per i vantaggi che ne possano derivare: ecco la nostra essenziale missione, adempiendo la quale sentiamo di trascendere le miserie della nostra effimera vita per ricongiungerci al regno eterno dell'Assoluto, e così renderci degni dell'immortale impronta che è in noi » (p. 65).

Con ciò però il Del Vecchio non intende cadere in un rigido moralismo (del tipo kantiano); si rivela, al contrario, assai sensibile ai delicati problemi posti dai « casi limite » nei diversi settori.

Forse i filosofi della Morale avrebbero voluto vedere più approfondito e sviluppato il problema dei fondamenti della malizia intrinseca della menzogna, con più ricchi cenni alle prospettive recentemente da più parti delineate. Evidentemente però un'analisi di tal genere esorbitava dai limiti del lavoro, che nella sua sinteticità, rimane, per quanto a noi sembra, un contributo profondamente significativo alla soluzione di quella che S. Agostino chiamava « salebrosissima quaestio ».

G. Mattai

Casus conscientiae de matrimonio, curante P. Palazzini, Romae 1954, Officium Libri Catholici.

Abbiamo visto con piacere questa raccolta di casi di coscienza discussi a Roma nel 1953 e pubblicati già separatamente nel *Bollettino del clero romano*, ed alcuni anche nella rivista *Ephemerides Juris Canonici* (a. 1953, pp. 243-259).

I dodici casi presentati toccano i punti principali del diritto matrimoniale: I) *De dispensationibus*. II) *De impedimento ligaminis*. III) *De cooperatione ad divortium*. IV) *De criminis impedimento*. V) *De impedimento consanguinitatis*. VI) *De matrimonii consensu conditionato*. VII) *De forma ordinaria matrimonii*. VIII) *De forma matrimonii extraordinaria*. IX) *De matrimonio per procuratorem inito*. X) *De matrimonio civili*. XI) *De matrimonii effectibus*. XII) *De sanatione in radice*.

Si tratta non di studi veri e propri dei vari problemi, ma di soluzioni di casi, e come tali sono accurate dal punto di vista giuridico e morale. Dobbiamo però notare che non condividiamo l'opinione del solutore del primo caso. Si tratta di una donna separata dal marito, la quale vive in concubinato con un altro uomo e nel luogo dove essi dimorano sono da tutti ritenuti come veri sposi. Dopo la morte del marito l'uomo chiede alla S. Congregazione dei Sacramenti la sanazione in radice che non gli viene concessa. Ricorre alla S. Penitenzieria per ottenere la sanazione, senza far menzione del rifiuto della S. Congregazione dei Sacramenti. Il caso non dice se la S. Penitenzieria abbia concesso o no la grazia implorata, ma il solutore afferma

che il ricorrente fece bene a chiedere la sanazione in radice e, supponendo evidentemente che la grazia sia stata concessa, conclude che egli può usare della grazia ottenuta e chiedere l'esecuzione del rescritto. Il solutore del caso non si domanda neppure se sia possibile la sanazione in radice nel caso proposto; cioè non si preoccupa di vedere se vi sia stato nei due concubinari un vero consenso matrimoniale naturalmente valido, il quale possa essere sanato, cosa che dal caso non risulta troppo chiaro; soprattutto trascura la norma del can. 1139 § 2: « *Matrimonium vero contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti* ».

Riteniamo, che questa sia stata la ragione per cui la S. Congregazione dei Sacramenti non concesse la sanazione richiesta, e questa norma è valida anche per la S. Penitenzieria. È vero che si discute se la S. Sede possa, contro la norma del Canone citato, concedere la sanazione del matrimonio dal momento della cessazione dell'impedimento di diritto divino, ma pur ritenendo che la S. Sede abbia questo potere, rimane sempre la norma che di fatto essa non concede detta sanazione; quindi non si può supporre che la S. Penitenzieria abbia concesso questa sanazione, tanto più che il caso non lo dice ma lascia supporre il contrario.

La soluzione quindi del caso proposto dovrebbe essere la convalidazione semplice del matrimonio dopo aver ottenuto la dispensa dall'*Impedimentum criminis* la cui esistenza pare certa. Essendo il caso occulto può bastare la dispensa della S. Penitenzieria a norma del can. 1047. Trattandosi poi di matrimonio nullo anche per mancanza di forma, esso deve essere convalidato, a norma del can. 1137, con la celebrazione del matrimonio nella forma stabilita dal Codice, sia pure occultamente per evitare lo scandalo e l'infamia dei coniugi.

Fatta questa riserva riguardo al primo quesito proposto, siamo lieti di presentare la raccolta di questi casi di coscienza squisitamente giuridici che interessano i giuristi, i moralisti e tutti i sacerdoti aventi cura d'anime.

U. Olivero

Studia Gratiana post octava Decreti saecularia auctore consilio commemorationi Gratianae instituendae edita, curantibus J. Forchielli et A. M. Stickler, Bononiae, I, 1953, pp. XXX-578; II, 1954, pp. 702, in-4; L. 7000, 8500.

Il Convegno di Bologna-Camaldoli-Roma del 1952, tenuto in occasione delle celebrazioni dell'ottavo Centenario Grazianeo, ha espresso, tra gli altri, anche questo voto: che cioè « la raccolta degli *Studia Gratiana* possa continuare così come ha felicemente iniziato ». I due volumi che qui presentiamo dimostrano che lo spirito dinamico e vitale che ha animato le celebrazioni continua e sta realizzando anche questo voto: la pubblicazione degli studi intorno al padre della scienza del Diritto Canonico, presentati in quella occasione, suscita e favorisce visibilmente l'interesse per altri lavori in questo campo della Storia del Diritto Canonico. Questa raccolta costituisce in pari tempo una sede degna e vitale che faciliterà la pubblicazione come la diffusione e consultazione di tali lavori.

Uno sguardo ai due primi rispettabili volumi degli *Studia Gratiana* mette in piena luce la collaborazione veramente internazionale attorno alla Storia del Diritto canonico nei suoi tre settori: delle Fonti, della Scienza e degli Istituti. Uomini di ogni nazionalità, specialisti nel loro campo, compongono in queste pagine una sinfonia armoniosa nelle loro rispettive lingue (latino, italiano, francese, spagnolo, inglese, tedesco) non solo attorno al maestro Graziano che qui si rivela sempre più attraverso la sua opera, ma anche attorno a tutto il vasto intrecciarsi di temi che segnano il crescendo poderoso di una scienza in piena ascesa.

Non è possibile dare in questa sede il resoconto di ognuno dei 55 contributi (vol. I: 22 e vol. II: 33); la fatica di una pronta informazione sul contenuto dei singoli lavori è, del resto, assai facilitata dai sommari plurilingui che si trovano all'inizio di ognuno. Ci possiamo perciò limitare ad una segnalazione panoramica che dia una idea sommaria del vastissimo contenuto dei due volumi.

In testa al vol. I si trovano, sotto la numerazione romana, documenti riguardanti le celebrazioni Grazianee e la loro storia: dopo le parole del Rettore dell'Università di Bologna, Felice Battaglia, e del principale artefice, il prof. Giuseppe Forchielli del medesimo Ateneo, viene riprodotto il programma degli *Studia Gratiana* e l'allocuzione del Sommo Pontefice Pio XII, tenuta a Roma nella solenne udienza con-

cessa ai convenuti nel giorno di chiusura del Convegno il 22 aprile 1952.

I contributi singoli, che sono, in linea di massima, disposti secondo il criterio sistematico dei soggetti (Fonti, Scienza, Istituti), si iniziano con un vigoroso e succoso articolo di G. Le Bras sulle caratteristiche, sui lavori, sui risultati e voti del Convegno. Segue il discorso commemorativo del Convegno tenuto da St. Kuttner. Sulle fonti Grazianee si intrattengono L. Ott (Concilio di Calcedonia), W. Peitz (Dionigi il Piccolo), A. Michel (Umberto di Silva Candida). Segue una serie di indagini preziose sui manoscritti del Decreto sotto vari punti di vista condotte da J. Rambaud-Buhot, M. Boulet-Sautel, W. Ullmann, A. Vetulani, G. Fransen, P. Ourliac. L'uso del Decreto da parte della Curia Romana nel sec. XII è illustrato da W. Holtzmann, mentre sul suo sistema ci dà una esposizione concisa H. E. Feine. Tre contributi si occupano delle relazioni tra Diritto Canonico e Teologia in quell'epoca: A. M. Landgraf: Diritto Canonico e Teologia nel sec. XII; M. Duquesne: S. Tommaso e il can. 2, C. XIX, q. 2 sulla libertà di scelta dello stato religioso da parte di un ecclesiastico secolare; Ph. Delhaye sul rapporto tra morale e diritto nella *Somma* di Stefano di Tournai. Gli ultimi sei lavori sono consacrati a singoli istituti del Diritto Canonico sotto l'aspetto storico-dogmatico: studia la teoria giuridica generale di Graziano, con intendimenti apologetici, F. Arnold; con simili finalità (contro la teoria di R. Sohm) riesamina Kl. Mörsdorf l'indole giuridica dei principi fondamentali che reggono tutto il sistema interno del Decreto; sul punto particolare del diritto divino positivo e naturale in Graziano parla A. Wegner mentre di tre altri istituti particolari nel Decreto e nei suoi commentatori si occupano rispettivamente P. S. Leicht (l'istruzione del clero nella letteratura pagana), P. Vaccari (il *debitum* coniugale), K. Weinzierl (il problema dell'usura).

Il vol. II si apre con tre studi sulle fonti del Decreto: la regola di S. Benedetto (S. Brechter) che è praticamente da escludersi almeno come fonte diretta; le fonti iberiche (L. R. Sotillo); la patristica latina in materia matrimoniale (J. Gaudemet). Segue una serie di lavori vari su istituti particolari, anzitutto in tema di teoria generale: F. E. Tejada indaga sul concetto di diritto naturale presso i commentatori spagnoli di Graziano; C. J. Hering esamina il concetto di equità nel Decreto; W. Onclin studia il contributo del Decreto e dei Decretisti alla soluzione del problema del conflitto di leggi; D. Composta riprende la ricerca del diritto naturale nel Decreto, mentre A. Rota esamina lo stesso argomento presso il Decretista Egidio.

Su singoli istituti dei vari settori del Diritto Canonico, per lo più Grazianeo, si soffermano P. G. Caron (Il potere del Metropolita), F. Della Rocca (Il processo), Ch. Dereine (Il problema della cura d'anime), S. Giet (La proprietà), Th. Gottlob (lavoro, uscito postumo, sull'adulterio ed i suoi effetti giuridici esteso anche alle fonti pregrazianee), Ph. Hofmeister (Le forme di giuramento), Ch. Leitmeier (La proprietà privata), D. Lindner (Il beneficio ecclesiastico), E. Melichar (Le decime quale tassa ecclesiastica), E. Nasalli-Rocca (Concetto di *Fidelitas* ed il giuramento di fedeltà), G. Oesterle (La legge del celibato), W. Taeuber (Danaro e credito).

I contributi seguenti sono dedicati principalmente al campo della storia della Scienza del Diritto Canonico: sono riprodotte qui per esteso le relazioni lette in forma sunteggiata nel Convegno stesso sul contributo nazionale dei singoli gruppi linguistici agli studi Grazianei e di storia del Diritto Canonico classico in genere: H. E. Feine e D. Lindner (Paesi di lingua tedesca), R. Metz (Francia), W. Ullmann (Inghilterra), R. Bidagor e J. Beneyto (Spagna). Segue uno studio di W. M. Plöchl sul Diritto Canonico negli Statuti più antichi della Facoltà di Diritto dell'Università di Vienna; J. Leclercq illustra i rapporti tra Graziano, Pierre de Troyes e la seconda Crociata; N. Didier dedica la sua indagine al grande Decretalista Hostiensis (Enrico da Susa), Priore di Antibes e Prevosto di Grasse; P. Glorieux esamina una raccolta polemica di Guglielmo di Mâcon, A. Artonne l'influenza del Decreto sugli statuti sinodali, S. Mester gli inizi dello studio di Diritto Canonico nell'Ungheria e M. Reulos uso e cura del Decreto presso gli umanisti, i gallicani ed i riformatori francesi del sec. XVI.

Nei due volumi è inserito un numero cospicuo di tavole fuori testo (42, 47), per lo più riproduzioni di pagine manoscritte del Decreto con miniature, di cui troviamo l'elenco alla fine di ogni volume. Segue infine l'indice dei lavori che saranno pubblicati nei volumi seguenti degli *Studia Gratiana* che usciranno a brevissima scadenza.

Uno sguardo a questa semplice presentazione dei due primi volumi — con i loro nomi illustri e ben noti nel campo degli studi specializzati e con questo ricchissimo materiale monografico, sebbene non tutto dello stesso valore — non può non fare comprendere l'utilità dell'impresa

ardua come anche la necessità di inserire gli *Studia Gratiana* nel patrimonio prezioso di ogni biblioteca frequentata da studiosi specialisti.

A. M. Stickler

H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte.* Band I: *Die kath. Kirche.* Ed. 2ª., H. Böhlaus Nachf. Weimar, 1954, pp. XXIII-715, in-4; leg. DM. 43.80.

Non molto tempo dopo la messa in vendita della prima edizione di quest'opera del noto studioso tedesco si dovette preparare una seconda edizione: quella che qui presentiamo.

Essa non si distingue dalla prima in ciò che riguarda impostazione e sistema (eccetto lo spostamento di due paragrafi); neanche la esposizione ha subito dei ritocchi sostanziali. Si constata però come l'Autore con la sua già ben nota accuratezza e completezza, che costituisce un pregio particolare della prima edizione, abbia segnalato ora la bibliografia recentissima uscita dopo il 1950 e quella anteriore che, qua e là, gli era sfuggita; questa bibliografia viene, anzi, elaborata nella stessa esposizione che risulta così perfettamente aggiornata. Che questo aggiornamento bibliografico non costituisca un apporto insignificante lo dimostra già lo stesso aumento di ben 53 pagine rispetto alla prima edizione. Sotto il punto di vista della veste esterna va notata la qualità di carta notevolmente migliorata.

Ciò che abbiamo detto — in occasione della recensione della prima edizione — in questa Rivista (XIII, 1951, 554 ss.) circa il contenuto, il sistema, il metodo di esposizione, i grandi pregi di quest'opera, vale in pieno anche per questa seconda edizione. La Storia del Diritto Canonico della Chiesa Cattolica latina del Prof. Feine continua dunque a costituire, e sempre più, un eccellente testo di studio e un'opera preziosa di consultazione per il vasto campo della Storia costituzionale ecclesiastica e per i settori disciplinari più o meno con essa connessi lungo il decorso della evoluzione.

In quella occasione abbiamo cercato di sottoporre all'esame di specialisti in materia delle considerazioni circa la problematica generale della storiografia canonistica. Esse hanno avuto una risposta parziale in questa seconda edizione almeno in quanto l'Autore si è dichiarato esplicitamente per la conservazione della caratteristica propria di quest'opera: essa, secondo il Feine, va concepita fondamentalmente quale « storia costituzionale » (*Verfassungsgeschichte*) ecclesiastica, con la rinuncia ad una esposizione più dettagliata degli altri istituti che ed in quanto non rivestono questo carattere e non ne hanno attinenza più diretta, come il diritto sacramentario, quello processuale e penale, diversi settori del diritto cosiddetto privato, ecc. Questa motivazione di tutto il sistema di questa « Storia » si può perfettamente comprendere. Ciò non impedisce però la constatazione che di fronte ad essa non si possa parlare di una « Storia del Diritto della Chiesa » *sic et simpliciter* dato che questa è costituita, oggettivamente, oltrechè dalla evoluzione delle Fonti e della Scienza, da tutto il complesso delle norme giuridiche che reggono la vita esterna della Chiesa, non solo la sua costituzione. Forse sarebbe da considerare l'opportunità di adeguare il titolo dell'opera alla sua fondamentale e sostanziale caratteristica, limitata ad un settore, per quanto fondamentale e vasto, della evoluzione di tutto l'ordine giuridico ecclesiastico.

Riguardo ad alcune linee fondamentali dell'ordinamento costituzionale strutturale della Chiesa Cattolica, quali p. es. il Primato giurisdizionale Romano, la costituzione giuridico-ierarchica originaria, ecc., il lettore cattolico nota l'orientamento differente dell'Autore di confessione protestante, ispirato naturalmente da concezioni ed atteggiamenti a-cattolici. Ciò nonostante però impressiona assai favorevolmente il modo equo ed oggettivo di esposizione che rifugge sempre da qualsiasi polemica.

Questa « Storia » è, tenuta in debito conto l'intenzione dell'Autore, nel suo complesso un'opera omogenea di grande valore e merita il favore riscosso ed il successo ottenuto. È perciò con rammarico che si apprende nella prefazione da H. E. Feine stesso che la continuazione dell'opera, prospettata in tre volumi, non avverrà più per opera sua, ma di due altri colleghi della stessa scuola di U. Stutz e dello stesso indirizzo confessionale: J. Heckel per la storia del diritto protestante e H. F. Schmid per quella del diritto orientale. Solo i nomi di questi due specialisti di indiscussa autorità, che garantiscono una degna ed organica continuazione, possono diminuire il rincrescimento che si prova di fronte alla suddetta rinuncia. Ci auguriamo di cuore che la promessa continuazione abbia presto a realizzarsi.

A. M. Stickler

Pedagogia

ROGER SAUVAGNAC, *La Pédagogie Spirituelle du Père Timon-David: Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne*, Procure Timon-David, Mont-Riant Sainte-Marthe, Marseille, 1953, pp. 400.

Ecco la prima opera scientifica, che ha tentato una sintesi del pensiero pedagogico, naturale e soprannaturale, del grande educatore marsigliese Can. Timon-David.

È una tesi di laurea, sostenuta, da uno dei suoi figli spirituali, all'Istituto Cattolico di Parigi; e della tesi di laurea risente nella stesura e nella valutazione.

Ma bisogna concedere al valoroso Autore il merito d'aver posto le basi d'ogni ulteriore ricerca scientifica in argomento, fornendoci la bibliografia più completa possibile, e l'elenco degli scritti editi ed inediti, con esattezza critica davvero commendevole.

Noi riteniamo infatti che questo sia il merito principale dell'opera, unitamente all'altro: di aver dato notevoli citazioni di testi, che non possono essere alle nostre mani.

Dando questo giudizio, intendiamo forse dire che il tentativo di sintesi non è riuscito? Affatto. Ma la realtà è che quando uno ha letto le opere del Timon-David e ha subito il fascino del suo entusiasmo e della sua parola eloquente, rimane un po' deluso nel leggere questi stessi scritti catalogati e sezionati, e perciò staccati dal contesto vitale.

Si direbbe quasi che si è fatta un'anatomia di queste opere. E ognuno sa che l'anatomia, quantunque possa essere preziosa, si fa solo sui cadaveri.

Il tema evidentemente era difficile. Mettere la vita in formule è sempre un'impresa disperata, ma questo si verifica ancor più difficilmente quando lo spirito che si deve esprimere è molto ricco e costringe quindi lo studioso a sviluppare parti su parti, nel desiderio di coglierlo nella sua interezza.

Forse sarebbe stato meglio sacrificare alcuni dettagli, ma dare più scultorie le linee maestre, che danno in un semplice schizzo l'idea di tutto l'edificio.

Non ci fermeremo ad analizzare quest'opera, che forse produrrà miglior effetto in chi si incontra per la prima volta nel pensiero pedagogico di Timon-David, ma ci limiteremo a qualche osservazione.

Il Sauvagnac ha certamente studiato a fondo gli scritti del Padre, li ha riportati fedelmente e ha avuto la preoccupazione della completezza. Tesori d'esperienza educativa si incontrano ad ogni piè sospinto nella lettura di queste pagine, ma il tutto è presentato in una forma un po' spezzettata, che dà un poco il senso di pesantezza.

Si direbbe che qua e là ha fatto capolino la preoccupazione di valutare l'autore studiato, alla luce della problematica moderna e di certe pseudo-conquiste d'oggi, che, a nostro avviso, se vogliamo parlare con proprietà, più che tesi, dovrebbero ancora essere messe nel campo delle ipotesi.

Noi preferiamo alle conclusioni degli studiosi di pedagogia, le intuizioni e l'esperienza dei grandi educatori, e non siamo disposti a rinnegare detta esperienza se non quando i sostenitori della sentenza contraria abbiano dimostrato in forma perentoria la loro tesi.

Leggendo quest'opera abbiamo trovato tali e tante coincidenze con Don Bosco, da dover concludere che tale fenomeno è la dimostrazione migliore della perennità della pedagogia cattolica, e un segno non dubbio della verità e della validità del sistema.

Il volume si chiude con una breve appendice, in cui l'Autore espone umilmente le osservazioni che gli furono fatte dai suoi censori, in ordine ad una valutazione della pedagogia timoniana.

Ci pare di dover dire che noi non saremmo proclivi ad accettare tanto facilmente talune di queste osservazioni, perchè, a prima vista, sono assai discutibili e non colgono se non assai superficialmente il valore metodologico e soprannaturale del pensiero pedagogico del grande educatore marsigliese.

Molto più precisa e valorizzatrice del pensiero del Timon-David è la presentazione del volume fatta dal P. De Broglie S. J., in cui si ammira un sicuro giudizio sulla situazione odierna, una valutazione esatta della dottrina timoniana e una fiducia più grande nel valore vitale dello spirito e del metodo di colui, che deve essere considerato come uno dei maggiori educatori cattolici del sec. XIX.

EUGENIO VALENTINI

Psicologia

L. Szondi, *Diagnostic Expérimental des Pulsions* (Traduit de l'Allemand et adapté par R. Bejarano-Pruschy), Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pag. 328, Fr. fr. 2000.

Il movimento attuale di indagine nella Psicologia va sempre più orientandosi verso uno studio personalistico dell'uomo e cerca di coglierne le intime strutture specialmente con l'analisi dei fattori incoscienti. Per questa ragione va ampiamente estendendosi l'applicazione dei metodi proiettivi, tra i quali attira molto l'attenzione ed è anche l'oggetto di lunghe controversie il metodo psicodiagnostico dello psichiatra ungherese L. Szondi.

Questo volume espone specialmente il metodo psicodiagnostico dello Szondi. Infatti i primi tre capitoli descrivono il materiale che serve come *test*, la « prova di base e il metodo per elaborare il profilo " pulsionale " del candidato ». Tutto il rimanente dell'opera costituisce la ponderosa compagine analitica e sintetica del sistema psicodiagnostico dello Szondi, nella forma generale e nella forma speciale.

Come lo Szondi stesso spiega nell'introduzione al presente volume, la diagnostica sperimentale delle pulsioni è un metodo della psicologia profonda, mediante il quale si mettono in evidenza: *a*) le aspirazioni pulsionali incoscienti dell'individuo; *b*) la presa di posizione incosciente dell'« io » davanti ad un pericolo pulsionale; *c*) la dialettica tra le pulsioni e l'« io ». « Questi sono i principi metodologici generali i quali inspirano il metodo psicodiagnostico specialmente nell'elaborazione dei risultati: essa però ci sembra che debba essere oggetto ancora di ampi studi per una sufficiente validazione ».

Anche i principi teoretici di tutta la dottrina dello Szondi, impostati sulle concezioni psicanalitiche e su di un determinismo genetico, sono oggetto di forti controversie e sono suscettibili di una radicale revisione.

Appare perciò molto opportuno il lavoro della Bejarano-Pruschy, già benemerita per altri studi sullo Szondi, la quale presenta in una chiara traduzione francese e con un apprezzabile lavoro di adattamento questo volume dello Szondi, che forse è il più significativo della sua dottrina e del suo metodo. Sarà così facilitato anche nei paesi di lingue neolatine, ove il testo originale non è sempre accessibile a parecchi ricercatori, lo studio e una più adeguata conoscenza di questa nuova metodologia di indagine sulla struttura della personalità umana.

Giacomo Lorenzini

Per iniziativa del Comitato Nazionale per le onoranze ad Antonio Rosmini nel primo centenario della morte, avrà luogo in Stresa, dal 20 al 25 luglio un « Congresso internazionale di Filosofia » organizzato da un « Comitato Promotore » internazionale, di cui è Segretario Generale il prof. Michele Federico Sciacca, dell'Università di Genova. Il Congresso chiuderà solennemente i suoi lavori il 26 luglio in Rovereto, città natale del grande pensatore.

Hanno dato l'adesione al Comitato Promotore circa venti nazioni d'Europa e d'America e più di cinquanta Università ed Enti culturali, ed hanno assicurato la loro partecipazione più di duecento studiosi. Oltre ad una settantina di comunicazioni saranno lette e discusse otto relazioni fondamentali affidate ai professori Chaix-Ruy, Dempf, Morando, Muñoz-Alonso, Perticone, Ravà, Sciacca e Spirito.

Prof. Michele Federico Sciacca
Istituto di Filosofia
Via Balbi, 6 - GENOVA

Libri ricevuti

BENDAZZOLI A., *Una gloria del clero veronese*, brevi cenni biografici di Don Giuseppe Baldo. Ed. 2ª. — Verona, 1954, pp. 141.

S. BERNARDO, *Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. X-197, L. 1000.

BERNARD R., *Il Mistero di Maria*, tit. orig.: *Le Mystère de Marie*, trad. di G. Lanza. — A. M. Martinelli, Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 331, L. 900.

BETTONI E., O. F. M., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico Di Gand*. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 92, L. 550.

BONNEFOY J., O. F. M., *La negación del « debitum peccati » en María*. Síntesis histórica. — Roma, ed. del Pont. Aten. Antoniano, 1954, pp. 68.

— *Quelques théories modernes du « debitum peccati »*, estratto da « Ephémerides Mariologicae ». — Roma, ed. del Pont. Aten. Antoniano, 1954, pp. 62.

BONSIRVEN J., S. J., *Epitres de Saint Jean*. Introduction, traduction, et commentaire; nouvelle édition entier. revue. — Paris, Beauchesne et ses Fils: Verbum salutis, 1954, pp. 280.

BOYER Chan., *Mon cahier biblique*, Ancien Testament, 1° série: Cours Moyer, illustration de R. Bresson. — Paris, Les Editions de l'école, 1954, fogli 12.

BRESSAN D. G., F. D. P., *Samuele: La Sacra Bibbia*, volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo. — Roma, Marietti, 1954, pp. 739 con le tavole fuori testo, L. 3.300.

CASTELLI E., *Les présupposés d'une théologie de l'histoire*, préface de Henri Gouhier. — Paris, Libr. Philos. J. Vrin, 1954, pp. 190.

CLAUDEL P., *La Rosa e il Rosario*. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. X-192, L. 600.

COLIN L. P., *Il comandamento nuovo*. — Torino, Marietti, 1954, pp. 368, L. 980.

CONCI F., *La Chiesa e i vari stati*, rapporti, concordati, trattati per una storia del diritto concordatario. — Napoli, Ed. Dott. Eugenio Jovene, 1954, pp. 163, L. 900.

COSSU S., *Padre Damiano*, l'eroe di Molokai. — Alba, Edizioni Paoline, 1954, pp. 296.

Cristo nel mondo, I, a cura di Osservatorio Cristiano. — Assisi, Pro Civitate Christiana, 1954, pp. 430, L. 800.

DEL PARAMO S., S. J., *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*. — Comillas (Santander), Ed. Univers. Pont. de Comillas, 1954, pp. 57.

DE LA HUERTA dr. RENE F., *Réplicas a un Protestante*. — La Habana, ed. Lumen 9 (1954) 10, 1954, pp. 32.

DHEILLY J. Abbé, *Histoire du Peuple de Dieu*. — Paris, Les éditions de l'école, 1954, pp. 160.

Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, a cura di CESIDIO LOLLI, vol. XV. — Vaticano, Tip. Poliglotta Vat., 1954, pp. 690.

Directoire pour l'année Dominique Savio, a cura dei Salesiani di Marseille, 1954, pp. 83.

Enchiridion Biblicum, Auctoritate Pont. Commis. de re biblica edita, a cura di « Biblica », ed. 2ª aucta et recognita. — Napoli-Roma, ed. M. D'Auria Editore Pontificio-Napoli, 1954, pp. XVI-280, L. 1000.

Fierro Torres R., S. D. B., *El Padre Luis Variara*, fundador de las hijas de los Sagrados Corazones. — Madrid, Sociedad Editora Ibérica, 1954, pp. 248.

Giambattista Da Palma, O. F. M. Cap., *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*. — Padova, ed. CEDAM, 1955.

Goyeneche, S. C. M. F., *Quaestiones canonicae de jure religiosorum*, vol. I. — Napoli, ed. M. D'Auria Pontificius Editor, 1954, pp. 536, L. 3.000.

Guasco C., *Ragione e mito nell'arte di Luigi Pirandello*. — Roma, ed. Arte e Storia, 1954, pp. 202, L. 1000.

Hasseveldt R., *Le Mystère de l'Eglise*. — Paris, Les éditions de l'école, 1954, pp. 12.

Hering P. Hyac., O. P., *Estne « amplexus reservatus » intrinsece malus?*, estratto da Monitor 79 (1954) 3, pp. 455-478. — Roma, Desclée, 1954.

Huby J., S. J. - Xavier Léon-Dufour, S. J., *L'Evangile et les évangiles*, nouvelle éd. revue et augmentée. — Paris, Beauchesne et Fils, 1954, pp. VIII-304.

Iorio T. A., S. J., *Theologia moralis*, Ed. 4ª recognita et emendata, vol. III. — Napoli, ed. M. D'Auria, 1954, pp. 773, L. 3.500.

Leclercq Jac., *Il senso della storia nel pensiero cristiano*. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 125, L. 350.

Martimort Aimé G., *En mémoire de moi*. — Paris, Les Editions de l'école, 1954, pp. 272.

Mazzacane E., *La « litis contestatio » nel processo civile canonico*. — Napoli, Ed. Dott. Eugenio Jovene, 1954, pp. XI-262, L. 1400.

Metz R., *La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine*. — Strasbourg, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 501.

Obras completas de S. Ignacio de Loyola, transcripción, introducciones y notas del P. Ignacio Iparraguirre, S. J., con la autobiografía de san Ignacio editada y anotada por el P. Candido De Dalmases. — Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, pp. XV-80 + 1075, pes. sp. 85.

Rinaldi G., *Le lingue semitiche*, introduzione generale storica e bibliografica. Collezione: La Sacra Bibbia. — Roma, Marietti, 1954, pp. 104 con tavole fuori testo, L. 750.

Salter A., *Processo alla psicoanalisi*, tit. orig.: *The case against psychoanalysis*, trad. di F. Mandelli Cenderelli. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 228, L. 590.

Sauvagnac R., *La Pédagogie spirituelle du Père Timon-David*: Nature et surnaturel dans l'éducation chretienne. — Marseille, 1953, pp. 400, fr. fr. 750.

Sciacca M. F. (a cura di), *L'anima*. — Brescia, Morcelliana, 1954, pp. 379, L. 1.500.

Sertillanges A. D., O. P., *Il problema del male, La soluzione*, tit. orig.: *Le problème du mal*, trad. di Giov. Scotuzzi. — Brescia, Morcelliana, 1954, pp. 128, L. 500.

Il Simbolo: Credo in Dio Padre Onnipotente, vol. I, ed. 2ª; *Credo in Gesù Cristo, Figlio Unigenito di Dio*, vol. II; *Credo in Gesù Cristo, Luce da Luce*, vol. III: *Credo in Gesù Cristo, Amore infinito*, vol. IV; *E s'incarnò da Maria Vergine*, vol. V; *E si fece Uomo*, vol. VI; *La vita di Gesù*, vol. VII; *Patì sotto Ponzio Pilato*, vol. VIII; *Morì e fu sepolto*, vol. IX; *Risuscitò da morte*, vol. X; ed 2ª a cura di Rossi Don Giovanni. — Assisi, Pro Civitate Christiana, 1953, pp. 186, L. 600 ciascuno.

Sobre la perfección cristiana, a cura di Balust Sala Luis. — Barcelona, ed. Centro de Estudios de Espiritualidad, Salamanca, 1953, pp. 461.

La Teologia, fondamento dell'ascetica mariana, a cura di A. Gemelli, G. M. Roschini, P. Gabriele di S. M., G. Biasutti, L. Castano, F. Olgiati, F. Antonelli. — Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 198, L. 300.